شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام

رب يسر ولا تعسر

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين اما بعد الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا
ان هدانا الله والصلوة على من اكمل الرسالة اختتامه وختم بنبوته اصطفاءه والتسليم لمن اتم على امته الوصية
وارشدهم لولايته وعلى عصابته الهادين بنوره وهداه فيقول العبد الراجي بنيان ربه الغني عبد الرزاق بن علي بن الحسين
اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاتهم انه لما كان خاتم المحققين افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العالمين في العالمين نصير
الحق والملة والدين محمد بن محمد الطوسي اعلى الله مقامه وفي عليين قد كان متفردا بين علماء الشريعة ومشاركا للقدماء
بتحقيق قلما يسعه فيه احد من السابقين وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين كان كتاب التجريد من مصنفاته
متمايزا من بين الكتب المؤلفة في الفن باشياء قد خلت عنها مصنفات الاولين ولم يحتو بامثالها صحايف الاخرين من
جودة ترتيب المسائل ومجازة تقرير الدلايل وغاية تحرير المقاصد ونهاية تهذيب الاصول عن الزوايد وضبط
ضابطة لاوابد الفوايد وربط رابط على شوارد العقايد العوايد مع اشارات هادية الى الحقايق وتنبيهات مشيرة على
الدقايق ولوامع كاشفة عن المقاصد وتلويحات لايحة الى المواقف والمراصد وكونه تحقيقا تشير الى المطالب العالية
ودعوى تدقيقا تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية بعبارات تعلو طوالع اسرار المطالب كالتنزيل والفاظ هي مطالع الانوار كالتحصيل
وتقريرات يلوح من مجملها تفصيل المفصل وتعبيرات من فاز بفهمها فاز بالنقد المحصل وبالجملة ذلك الكتاب مع ما له من
الشأن اجل من ان يصف الا من شأنه الحق العظيم ولقد دخل سجلا ترقى الى التصنيف وامور جميع احكام الكلام في
الاشتغال به وصرفت هممهم كافتهم الى الخوض في مطالبه بعضهم تصدى تاليف اعلى ما يقرب منه اوليته بدلائله وبعضها
باهتمام تكلف في تفسير الفاظه وشرح معانيه وبعضها بتعليق معلقات تفصح عن مغانيه ولعمري كلهم او جلهم ينادى
من مكان بعيد ولم يهتد الى مغزى مآربه احد منهم من قديم او جديد وان هذا الضعيف القليل البضاعة وذلك
القاصر الباع في الصناعة لما اطال ما يعمل في فكرته وينجلي على سريرته ان يشرحه من مقاصده ومباحثه التي ليس الا قدم تقدم

سلطان القرا
۱۳۶۵

بيته وفضلنا الاطلاع عليها سرا من غير ان يطلعت لكثير منها بل او بمقال تفصيلا او اجمالا الا انه لما كان العزم يتكرر انمام
صدر من لسان حال الطالبين وتواتر اقتباس ظهر من ضمير استعداد المستعدين واقتضا الوقت ذلك تاكيدا خرجت من دايا
البرهان يظهر بيانه وتصديق ورسن الفهوم تكتم ايمانه فلما نزت في ذلك وشرعت خائضا سلوك المسالك الاضيق
مع علمي باني قد استهدفت نفسي لرشقا المجروح واستعرضت ذاتي دون استنة المطعون لكن على الله في كل الامور توكلي
واليه كلى في جميع احوالي ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وهو يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وسميته بشوارق
الالهام في شرح تجريد الكلام وقبل الخوض في المقصود فلا بد من مقدمة في تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته
ومرتبته فانه كما اوجب تقديم هذه الاربعة في كل علم ليكون طالبه على بصيرة في طلبه حيث يتصور بتعريفه الرسمي مجمل
على مسائله اجمالا ما اذا تصوره بعينه فاته وان كان لطالبه كيفية لا يعين بصيرة وليتميز في نظر الطالب
اذ بتمايز الموضوعات تتمايز العلوم وليكن الشروع الاختيار في غيره ولا يبطل سعيه ويظفر طلبه بغيبته وليعرف قدره فيعطي
حقه فيها مطالب اربع الاول في تعريفه فاقول ما افضل المواقف الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية بايراد
الحجج ودفع الشبه فالمراد بالعلم بامور كما حمل شارح المواقف ليكون المراد من العلم نفس المسائل او التصديق بها ويجوز
يكون المراد الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل كما اشار اليه في التعليقات القاصرة حيث نقل تعريف المواقف مع لاجلمة
تقديرا بامور وقال شارح المواقف في شرح هذا التعريف اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ
ولا يلائمه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع
العقايد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورفع الشبهة لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما يعتاد انما هذا
العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الادلة فقط ودون العلم الجدلي الذي يتوسل به الحفظ اي
بل ادا لتطبق فيه اثبات الدالة على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقايد والمتبادر من هذه المقدمة النوع
اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع العقايد
لا يدخل الى ذلك الترتيب العادي واحتمال يقتدر على اثبات لان الاثبات بالفعل غير لازم ولختار بعضهم
مع سوغ استعماله بنفيها على انتفاء النسبة الحقيقية المتبادر من البا ههنا كما هو مذهب الاشعري ولختار
العقايد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم الكلام اثباتها على الغير وان العقايد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد
بها وان كانت مما يستقل فيه العقل فاقول لا يخفى ما فيه اذ مجرد الاخذ تقليد غير معتبر كيف ومن العقايد

ما يتوقف ثبوت الشرع عليه من الاعتقادات بل المراد بالعقائد ههنا ما يستفاد من الادلة الكلامية من حيث هي كلامية بحيث
يلزم ثمرتها اليقين لا الاتباع على الغير وقال شارح المقاصد ومعنى اثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي
من التقليد الى التحقيق ولو ورد عليه شارح المواقف انه يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن الكلام ثمرة له ولا
شك في بطلانه والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع منها
اعتقادية صرفة وتسمى اصلية وعقائد وقد دون لها علم الكلام لتنقيحها وعملية المقصود بالذات منها هو العمل وان كان
الاعتقاد بها ايضا مقصودا كقولنا الصلوة واجبة والوتر مندوب وتسمى فرعية وقد دون لها علم الفقه والمراد بالدينية
المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء كان ذلك الاعتقاد صوابا او خطاء فان الخطاء مع كونه خطاء لا يخرج عن علماء
الكلام فلابد ان يحتج والشبه ما هو كان في نفس الامر بحسبه نعم المتصدي للاثبات وهو يعني بايراد الحجج الاثبات
اي يكون الاثبات بهذا الطريق لا بطريق اخر كالمعجزة فخرج علم النبي وعلوم الخصوص بل علم الله تعالى
ايضا وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد
وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار منه ومشاهدة
الاثار مع قلة الوقائع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا
وتكثير المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والاهواء وكثرة الفتاوى والواقعات ومست الحاجة
فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذوا بالنظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام
واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم
بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات
تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر
الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في
الفلسفيات ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه بقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون
ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبر في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات
فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا معنى العقايد الدينية المنسوبة
الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام

الخلاف وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية من ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية من ادلتها التفصيلية ومن افضل ما نقل من بعض الاعاظم ان المراد من الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها فان كان
منها بالاعتقاديات فهو الفقه الاكبر فيخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام
وكذا اعتقاد المقلد عند من يسميه علما ويدخل علم العلماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا
الاسم كما ان علمهم بالفرعيات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة
البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية انتهى كلام شارح المقاصد وقال في شرح العقايد النسفية بعد ما ذكرنا
ما نقلنا وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا
قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقايد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطا اعتزل
عن مجلس الحسن البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن اعتزل
عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد بقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى
ونفي الصفات القديمة عنه تعالى ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما
بين الناس الى ان خالف الشيخ ابو الحسن الاشعري مع استاده ابي علي الجبائي في مسئلة ذكرها شارح العقايد وانا اطوي ذكرها لعدم
الحاجة اليها ههنا وسنذكرها ان شاء الله تعالى في موضع يليق بها والحق ما ذهب اليه الاشعري فاشتغل هو ومن تبعه
بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون
حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من
ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله
على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين انتهى كلام شرح العقايد وهو صريح في ان تخالف المعتزلة مع اهل السنة
بالاشاعرة انما هو في ظواهر السنة وقد صرح في كلامه الاول ان المعتبر فيما يتعلق بالاعتقاديات انما هو اليقين دون الظن
ولا شك في ان الظن لا يفيد ولا الظن في مقابلة اليقين ولا يكون بدعة بل صرحوا بانفسهم بان اهل البدع والاهواء
من الذين احتجوا على الظواهر المخالفة للعلوم في كثير من المسائل الاعتقادية بدعة ولان العلوم من
يجب لا يبالى بها لا احد تاويل كثير من الظواهر المخالفة لها الى العقول فيكون متصديا لما هو ثابت في الدين بل
المحض من البدعة لان البدعة هو القول بما لا يكون في الدين وهذا هو الحق كما هو ثابت في الدين

ايضا من كلام اهل السنة خلط الكلام بالفلسفة من المعتزلة انما هو للاستمداد من الفلسفة في وسائلهم وخلطه الاشاعرة انما هو
قواعد الفلسفة وهذا صحيح فان مخالفة الفلسفة انما شاعت في اهل الاسلام من الاشاعرة لا من المعتزلة وهذا اصل
كيف والاكثر الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومين موافق لما هو الثابت عن اساطين الكلام ومتقدميهم
على قواعد الفلسفة المقررة كما لا يخفى على المتتبعين ولا يبعد ان يعلم ان موافقة الامامية مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية
انما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة لان اصول الامامية ماخوذة من علوم العترة بل اصولهم انما اخذت من ائمتهم
صلوات الله عليهم من بعض اصحابهم من الكلام الا ما لا يكون ماخوذا منهم وجميع ذلك لمن مارس اصول الامامية وموافقة
عليهم هذا واعلم ان الفرق كلا من التعريفين المذكورين يصلح لكل واحد من كلامي القدماء المتكلمين والمتاخرين
تفاوت بين الكلامين في ذلك ثم الفرق بين التعريفين هو ان مقتضى تعريف القدماء علم الكلام انما هو نفس العلم
بالعقائد الدينية مثل علمنا بان الله واحد وانه قادر وانه عالم الى غير ذلك واما سائر ما يذكر في الكتب الكلامية من
من مسائل الجواهر والاعراض الى غير ذلك مما يتوقف عليه العلم بتلك العقائد فليس من علم الكلام بل كالتعريف المنطق فان مقتضاه
ان يكون نفس العلم بالعقائد جزءا من علم الكلام اذ لم يدخل في الا انه لا العقائد بصحة فلا يتم كونه خارجا عن الكلام ثم
الاولى ان يقال الكلام هو صناعة نظرية يقتدر بها على اثبات العقائد الدينية المطلب الثاني في موضوعه واعلم ان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي العوارض التي تعرضه لذاته او لامر يساويه كما يعرضه لامر اعم او اخص كالتعجب
مثلا عرضا ذاتيا للانسان وعرضيا للحيوان لان عروضها له انما هو لاجل الانسان الذي هو اخص منه والحس
والحركة الارادية بالعكس من ذلك اعني انهما ذاتيان للحيوان وعرضيان للانسان لان عروضهما له انما هو لاجل
الحيوان الذي هو اعم منه ولا يجب كون العرض الذاتي مساويا للموضوع فان العارض قد يكون اخص منه كالاستقامة والانحناء
للخط كما صرح به الشيخ الرئيس بل جميع الفصول الذاتية اعراض ذاتية للجنس كالناطق والصاهل للحيوان مع كونهما اخص
منه والمعتبر في ذلك عروضه للمعروض من حيث ذاته من غير ان يتوقف عروضه له ان يصير نوعا معينا الى التعجب
ذلك العارض ثانيا كالتعجب بالنسبة الى الحيوان فانه لا يعرض الحيوان الا بعد ان يصير نوعا انسانا ولهذا كان المعروض
ذلك العارض يصير نوعا كالناطق للحيوان فهو عرض ذاتي له لان عروضه لا يتوقف على ان يصير نوعا معينا بل
بذلك نوعا معينا ثم انه قد اشرنا الى وجه تقديم معرفة الموضوع في كل علم والمراد منها التصديق بموضوعية موضوع
بعض ان المتكلمين الكلام موضوع لهذا العلم وهو مفاد الهلية المركبة واما الهلية البسيطة اعني التصديق بانه ثابت موجود

يجب معرفته وهو اما جزء من العلم ومطلوب لذلك بان ما يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوته بمثله لكن اثبات ذلك التصديق
لا يعلم من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بينا بنفسه كالموجود بما هو موجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى واما مبينا في علم
كالعدد للحساب والمقدار للهندسة المبين وجودهما في الفلسفة الاولى ولذا صرحوا بان الموضوع فهو من مبادئ التصور
للعلم واما انهم لم يجعلوا التصديق بالهلية البسيطة من المبادئ اعني المبادئ التصديقية للعلم لان المراد من المبادئ التصديقية
المقدمات التي يتالف منها قياسات العلم واما لم يجعلوا الهلية المركبة اعني التصديق بالموضوعية من الاجزاء لانه انما
يحقق بعد كمال العلم فهو بمنزلة التسبيح نفسه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية لم
يحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتحقيقه من لواحقه واما
مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية فانما هو من صناعة البرهان من المنطق واما جعلوا التصديق
بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع في العلم لانهم اتفقوا على ان تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز
تناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعدما افاده التعريف التمييز بحسب المفهوم
وايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب
هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم في الاولى بالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه تمايزها
وتحقيق المقام على نحو يتضمن بيان كلا الامرين اعني كون تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وكون جهة وحدة
المسائل الاولى بالذات هو الموضوع انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هي عليه
وضعوا الحقائق انواعها واجناسها وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة بها
واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها العوارض الذاتية لتلك الحقائق وسموها المسائل
كلما اتفقت منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعاتها نفسه او جزءه او نوعه او عرضه الذاتي
لعلها خاصا يعرفها بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ان تلك الطائفة على كثرتها اختلفت بمحمول لها من
من جهة الموضوع اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم انه قد يضم من جهة اخرى كالمقصود والغاية وغيرها
لها من بعض تلك الجهات كما يفيد تصورها اجمالا من حيث ان لها وحدة فيكون معنا العلم انه دال على حقيقة
اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا وكذا او هو علم يقتدر به على كذا او يحترز
به عن كذا فيكون الذاكر فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها

جهة التميز كالتعريف والغاية وانه لا معنى لكون هذا العلم الاخر سوى انه يبحث عن احوال شيء وذلك يبحث عن احوال شيء اخر فاذا
لم يكن الذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت تميز عند
الطالب بما لها من التعريف والغاية بعضها عن بعض ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها بحسب الموضوع
بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الاخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان
كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متمايزا بالاعتبار او شيئين متشاركين
في جنس او غيره فالعلمان متناسبان على تفصيل ذكرت وجوه بعضها في الجملة وقد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد
موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا
بقيد اخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية او غيرهما الا بمعنى
تعداد العلم واختلافه بل وذلك والضابط انه اذا كان البحث عن اشياء متكثرة بالذات فان كان البحث عنها من
اشتراكها في امر واحد ذاتي او عرضي فالعلم واحد وان كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون عن كل منها من
حيث خصوصه فالعلم متكثر سواء كانت تلك الاشياء مشتركة في ذاتي او عرضي مخصوص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم
المنفصل والمتصل سواء اولا واذا كان البحث عن شيء واحد بالذات فان كان البحث من جهتين متغايرتين فالعلم متكثر
والا فواحد سواء كان ان لك الشيء الواحد جهتان متغايرتان اولا لا يقال العلم يختلف باختلاف العلوم بمعنى المسائل وهي
كما يختلف باختلاف الموضوع كذلك يختلف باختلاف المحمول فلم يحصل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض عوارض
الذاتية على ما هو معنى ذلك احد الموضوع لان هذا الزم بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة والمحمول
الجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي تختلف الفصل الذي به كمال الماهية ثم لا نقول انه لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف
ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين
العلم بمعنى الفن [illegible] عن جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا لكان كل
مسئلة علما على حدة وليس مبنى الاتحاد والاختلاف على ما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل بحسب ان يكون
معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ينضبط الاعراض الذاتية ولا حصر لها بل لكل احد ان يثبت ما استطاع وانما
يتبين بحقيقتها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا اسمية ربما تصير بعد اثباتها حدودا
حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكان ذلك [illegible] كلام من الموضوع

الموضوع والمحمول بمنزلة مادتي القضية وانما الصورة هي الحكم على ان الكلام ليس في المسائل بل في كون الاعتبار الذاتي
العلم بمعنى الصناعة ولا خفاء في ان المسائل بمنزلة المادة ثم لو رجع الصورة الى جهة الاتحاد التي بها يصير الصناعة صناعة
اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا موضوع الكلام الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه
اليه قالوا ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى
ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة وما لا يشترط كالطعم واللون ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها
انما هو بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات يجب له واوصاف
يمتنع عليه واحكام يجوز له يفعله من غير وجوب وامتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله
فيفتقر بحواله الى المحدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزة وان هذا واقع ويتدرج من نظر
العقل الى النقل فيتلقى من النبي الثابت عنده صدقه ما يقول لهم من الله تعالى في امر المبدأ والمعاد ثم لما كان تمايز العلوم
بالموضوعات فيتدرج الموضوع هاهنا بحيث يكون متعلق المباحث جارية على قانون الاسلام لا على الطريقة المعهودة
المشتملة بالذات وهذا القواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة مثل كون الواحد موجدا للكثيرين وكون الملك
نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام
دون الفلسفة فيتميز الكلام عن الالهي بهذا الاعتبار اقول وبهذا الاعتبار هو الذي يخرج الادلة الكلامية من
البرهان الى الجدل فان امثال هذه احكام ظاهرية مقبولة ليست بقطعية غير محتملة للتاويل سيما فيما يتعلق
باحوال المبدأ والمعاد والامور الغائبة مثال القرآن اكثرها تمثيلات للحقائق وتنبيها على الدقائق لا ينبغي
الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادرها فان من ذلك قد يوجد التشبيه والتجسيم فيما بينهم كما في قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وكما في الحديث الذي يروون انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر الى
غير ذلك نعم كان الاسلوب ان لا يقع الاشتكاك منها والكلام فيها بل كان ينبغي الايمان بحقايقها على وجه ما
يفهمونه على تفاوت عقولهم ومراتب افهامهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاشتكاك وعد الكلام وشاع
الاختلاف كان الواجب ان يصار الى مقتضى العقول الصريحة والاراء الصحيحة ويرجع الى قوانين النظر والاستدلال
البرهاني الموجب لليقين المبتني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية المقررة لمن اسلم الترقي من حضيض التقليد
الى ذروة التحصيل وان ادى الى ترك الظواهر ورفض المتبادر لاستقلال العقل في احوال المبدأ وسائر الغائبات

بخلاف ما يتعلق بالعمليات والامور التي لا يستقل مجرد العقل فيها وهذا ما هو اولى من الاول وهذا قصد المقاصد من ان الاعتقاد على
الادلة الكلامية من حيث هي كذلك تعتبر مجردة في تحصيل العقائد الدينية لمن اراد ان يعرفها انما هو حفظ العقائد لاجل الاعلى العقول
القاصرة الغير القادرة على البلوغ الى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التفصيلي هذا ثم اذا عرفت في المواقف على كون
الموضوع الكلام هو الموجود بما هو موجود بانه قد يبحث في الكلام من احوال المعدوم والحال ومن احوال امور لا يتوقف
تلك الاحوال على كون تلك الامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيتوقف على
القضي بتبيين العلم بالاول والدليل ومجرد لا انه كذا او ينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية ولا يعتبر فيها وجود
موضوعاتها في الخارج ولا يجوز ان يؤخذ الموجود الاعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود
الذهني بان المبني على قانون الاسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة من قانون الاسلام
قطعا فان زعم القائل بهذا القول ان الكلام هو المسائل الحقة دون الباطلة فلا يتميز علم الكلام عما ليس بعلم الكلام كيف
وكل من مسائل المسائل الحقة والباطلة لا يجري كون مسائلها حقة على قانون الاسلام ولهذا قال في شرح المقاصد من الاول بان
كون هذه المسائل من مسائل الكلام بل من مبادي النظر والدليل من مباديه وبحث المعدوم والحال من تتمة مسألة الوجود توضيحا للمقصود
لم يتعرض لما يقابله الا انه يبحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الجوهر وامثال ذلك من المسائل قطعا لا انا نقول
راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتبين الجزء الى نهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة وكون
انها من المسائل فكثير من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني فعندهم يصح جعل الموجود من حيث هو اعم من الخارجي والذهني
موضوع الكلام ومن لم يقل بالوجود الذهني فعليه العدول عن الوجود الى المعلوم كما سيأتي ومن ثم قال ان المراد بقانون
الاسلام اصول المعلومة من الكتاب والسنة والاجماع والعقول التي لا تخالفها وبجملتها اصل ادلة فيها فيما يقع في جميع
على القواعد الشرعية ولا تخالف القطعية سواء كان على منهج اهل الحق او على ما هو قانون الفلسفة ان
جميع المسائل المختلفة فيه لا مرية نسبتها الى الاسلام بالتحقيق وقال شارح المواقف ولقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية
البحث على قانون الاسلام قيد الموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل وان جعلت قيدا له
ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها فقد عجز الفاضل الاردبيلي من ان موضوع
الكلام هو ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه
بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوة وما يتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد

والمعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة
بامر الدنيا والآخرة وتبعه صاحب الصحائف الا انه زاد فجعل ذات الله من حيث هي وذوات الممكنات من حيث انها تحتاج الى
الله وبجهة الوحدة هو الوجود وكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث تحتاج اليه الى الله
على قانون الاسلام فان قيل لو كان الموضوع ذات الله وحده او مع ذوات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث
في المسائل الا عن احوالهما واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض يبحث عن احوال
الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب يجاب بانه يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد وقصد التكميل
بان يذكر مع المطلوب ما يتعلق به من اللواحق والفروع والتقابل او ما يشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام
والحركة والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى كبحث العلل والمعلول والآثار العلوية والجواهر
المجردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بانه لا يتوقف بيانه على اليقين
كاثبات الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء بين قابلا وفاعلا واثبات امكان الخلاء وتناهي الابعاد وتماثل
وذلك فيكون من فضول الكلام ويقصد به تكثير المباحث كما اشتهر بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي
بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مباد تبين في علم آخر لانه يثبت بالبرهان لان مبادي العلم اما بينة او تبين في علم
اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه متوقف على الاخرة عليه فتكون مباديه
الاولية بنفسها اجيب بان ما يتبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما اعلى منه ولا ان يكون علما شرعيا
لا اعلى فان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه قال شارح المقاصد ان المفهوم من شرح المختصر
انه ليس موضوع البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون محل الاحتمال في جميع المسائل بان يكون البحث عن احوال
تعرض الممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فانه قال ان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلوم
تحكم بعضها انها من تاثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون لما احتياجها فتكون عرضيها للممكنات ناشيا من جهة حدوثها
اليه هذا ثم ان القوم قد ابطلوا هذا المذهب اي كون موضوع الكلام ذات الله وحده او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد
بانه لو كان كذلك لكان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه ضروري
بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للموضوع وهو معنى الهلية المركبة وهي متاخرة
فلتها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب تعالى

البرهان على وجوده من اعلى مطالب علم الكلام ثم كون نسبة الممكنات بالاحتياج او الايجاب بالاوسط او الكل او بوسائط البعض

بحث عن نوعه والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد والا كان هو احد العلوم الاسلامية

بل رئيسها ورأسها ولقد اعتذر بعضهم بان ترجيح ما هنا انما المرجح الموضوع في العلم بوجه من الاوجه ان الموجود من اعراضه الذاتية

لكونه واجب الوجود فجعل في سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها الا من حيث ان كان كانه لا علم شرعي فوقه يبين

به موضوعه فلا بد من بيانه فيه وقال شارح المقاصد وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون

معلولا للغير بل ان لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج عنه غير مساو له للاتفاق على كون التعجب والضحك عرضا

ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه لا يلزم من ذلك ان يكون

بيان شيء من الممكنات مسئلة من شيء من العلوم فلا يتضح ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان

قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقريره انه لا يثبت في الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان كل ما

يجب عرض ذاتي يبين فيه وما لا يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومبادي

ومسائل الا خصوصية لان معناه التصديق بانية الموضوع وهلية البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما

خامسا فلانه قضية العلوم انما هو بتمايز الموضوعات فلا يصح ان يكون علم اعلى من اخر حيث ان موضوعه اخص ومنطبق

تحت موضوع الكلام الموجود والمعلوم والالهي اعلى منه وان كان اشرف من جهة [illegible] ما يبين فيه موضوع

علم شرعي ومباديه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكون كونه يعتمد على [illegible] الشرع ثم قال فان قيل فعند اهل الكلام الى

وجود المحسوس موضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هلية المركبة

بل يكون مسلما وتغييرها لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى [illegible] بوجود الاشكال [illegible] بيانه لا يكون من الهلية المركبة و

هذا العرض الذاتي لا يكون الا هو مسلم الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص

فيبين فيها وجود الاخص وان يتبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى

الهلية المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيبين ان بعض الجسم كرة فيبين وجود الكرة

وعلى هذا القياس وههنا وقد ذهب اكثر المتاخرين الى ان موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد

الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من

الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليه

وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الجليلة والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق

الكل الا انه [illegible] على المبتدء على رأي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يشترط العلم بحصول الصورة في العقل ويرى مباحث

المعدوم والحال من مسائل الكلام [illegible] اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر مباحث المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا

له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اخص فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا بجميع اعمه بل يجعل مسائل ما

كما تحقق في موضعه الا انا نقول تحقق هنا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه كما ذكره شارح

المواقف وقد يرد على كون المعلوم موضوع الكلام مثل ما اورده على كون الموجود موضوعا له وهو ان الحيثية المذكورة

لا دخل لها في عروض المقدمة مثلا للمعلوم فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان يبحث المتكلم عن قدرة

لاثبات عقيدة دينية اتفاقا فيحصل شيء منها من المذاهب [illegible] ان لا يفرق بين الالهي بحسب الموضوع

بل يجب ان يجعل موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان حيثية المعلومية ايضا لا مدخل لها في عروض محمولات

مسائل الكلام لموضوعاتها ويجعل الفرق بينهما من حيث قانون البحث وبحسب المبادي التي يؤخذ منها الادلة

فان مبادي الادلة في الكلام يجب ان يكون على قانون يطابق ما ثبت من ظواهر الشريعة بخلاف مبادي العلم الالهي فانها لا

تعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل المعتبر فيها مطابقة القوانين العقلية الصرفة سواء طابقت اقوال اهل الاسلام ام لا فان خالفت

فذلك [illegible] الظواهر [illegible] ما يطابق قوانين المعقول فهذا هو الفرق بين الكلام والالهي فلما حدث تمايز العلوم

بحسب تمايز الموضوع فلا يجب [illegible] بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية [illegible]

منها الحاصلة بان يكون تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفية

فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها الا ان يكون تمايز علم شرعي من علم فلسفي ايضا بحسب تمايز الموضوعين [illegible]

في بيان فائدة علم الكلام قالوا [illegible] فائدة العلم دفع العبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة [illegible]

يقصد [illegible] الشروع عبثا وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته امكن الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما قصد

بل ما هو فائدته [illegible] ما لم يكن موافقا لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا وايضا ازدياد الرغبة فيه بحيث كانت همة

فيه فينبعث من الجد والاجتهاد وهي امور الاول بالنظر الى الطالب في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى

ذروة الايقان قال الله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات فخص العلماء بالذكر [illegible]

رفعا لمنزلتهم ثانيها بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين

باقامة الحجة عليهم فائدته تمايحه الى الاذعان والاسترشاد الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ عقايد الدين
من ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروع الاسلام وهو ان يبتنى عليها ما عداه من العلوم الشرعية فانها اساسها
واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قدير مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير
وحديث ولا علم فقه واصول الخامس اى بالنظر الى القوة العلمية وهو صحة النية باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد
بقوة في الاحكام المتعلقة بالاعمال اذ بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك
كله هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات المطلب الرابع في رتبة علم
الكلام وشرفه قالوا انما وجب تقديمها لمعرفة قدره وتبين فيما بين العلوم فيسعى بقدره في اكتسابه ويعطى بحسبه في
اقتنائه ولما كان موضوعه اعم الامور واعلاها وغايته اشرف الغايات واجدرها ودلائله يقينية يحكم بصحتها
مقدماتها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي اي شهادة العقل بصحتها مع تايدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة وهذه
هي جهات شرف العلم لا تعدوها فهو اشرف العلوم بحسب جهات الشرف كلها وهذه ما اوردنا في المقدمة [illegible] المختصر
في شرح الكتاب قال المصنف اطال الله بقاه بسم الله الرحمن الرحيم اما كلمة شرط [illegible] في الصحاح وقولهم اما بالفتح فهو لتفصيل
الكلام ولا بد من الفاء في جوابه تقول اما عبد الله فقائم وانما احتيج الى الفاء في جوابه لان فيه تاويل الجزاء كانك قلت
مهما يكن من شيء فعبد الله قائم بعد منصوب على الظرفية لوجود المضاف اليه في الصحاح وبعد نقيض قبل وهما اسمان
يكونان اذا اضيفا واصلهما الاضافة فمتى حذفت المضاف اليه لعلم المخاطب بنيا على الضم ليعلم انه مبني اذ كان الضم لا
يدخلهما اعرابا لانهما لا يصلح وقوعهما موقع الفاعل ولا موقع المبتدا ولا الخبر حمدله هو لغة نقيض الذم كالمدح والثناء
الحسن وهو اعم من الشكر اللغوي وهو الثناء على الاحسان وعرفا الوصف بجميل لقصد التبجيل وهو اعم من الشكر العرفي
وهو الفعل المنبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما بحسب المتعلق اعني ما يقعان بازائه فانه يقع بازاء الفواضل والفضائل
بخلافه حيث يختص وقوعه بازاء الفواضل واخص بحسب المورد فانه يقع باللسان وحده وهو به وبالجنان والاركان
ايضا فالحمد اللغوي اعم مطلقا من الشكر اللغوي والحمد العرفي اعم من وجه من الشكر العرفي والمشهور كما في شرح المطالع
وحاشيته هو العموم والخصوص من وجه بين اللغويين بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبئ والعموم مطلقا بين العرفيين
لكونهما عرفا ما بين المواردة وكلها حيث [illegible] القول بدون مطابقة الاعتقاد والعمل وكون الحمد بازاء النعمة
مطلقا وتخصيص الشكر بالنعمة الواصلة الى الشاكر والتحقيق ما ذكرنا اما الاول فلانه هو المطابق لما صرح به ائمة اللغة

اللغة واما الثاني فلان المعتبر في الحمد هو عدم مخالفة الاعتقاد والعمل لما يصدر من اللسان فلا يخل منهما شرط لكونه من
حمدا وليس جزءا له ولا جزءا منه ولما في الشكر فكل منهما على ما ذكرنا فرد منه وهو الاشهر وقد يعرف بصرف العبد جميع
ما اعطاه الله تعالى من العطاء لاجل ما خلق لاجله ويكون كل منهما جزءا منه وكذا التخصيص الشكر بالنعم الواصلة انما هو على هذا التعريف
واجب الوجود اي الذات الواجب الوجود [illegible] عند الاطلاق وهو اخص صفاته تعالى اذ لا يصدق على شيء من الممكنات بخلاف
ساير صفاته تعالى وانما حذف الموصوف للتعيين والاشارة الى كون صفاته تعالى عين ذاته فيحصل براعة الاستهلال وفي انه
لا يمكن تصور ذاته تعالى بكنهها بل بوجه ما وهو بالصفات وهي اخصها كما عرفت فيحصل براعة ثالثة بالنسبة الى الفن
من مطالب [illegible] الكلام اذ ليس [illegible] ولما الزم [illegible] التوهم [illegible] ذكر لكونه بمنزلة الموصوف لاختصاصه به تعالى
[illegible] لو لم يصدق على شيء اصلا وليس [illegible] فيرجع الى ما ذكرنا [illegible] المعرفة [illegible] نقل الموصوف وصفه
او قلنا غير معروف مثل الله واجب الوجود على نعمائه تخصيص النعماء التي من الفواضل [illegible] او انفصالها
اشارة الى ان حمدنا [illegible] الاستغراق في نعمه الغير المتناهية بحيث لو عجزنا الى الابد على ما لم نفضل حمدنا على
ما وصل الينا من نعمه لم يمكن ان يقع بازاء غيرها فلا يكون الا شكرا والصلوة هي لغة الدعاء واذا اسند الى الله تعالى
فالمراد الرحمة قال في الصحاح الصلوة الدعاء ومن الله تعالى الرحمة وفي القاموس الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن
الثناء من الله على رسوله وعبادة فيها ركوع وسجود ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء وهي تستعمل بعلى قال الله تعالى ان
الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما على سيد اصله سيود على فيعل من ساد
قومه يسودهم سيادة وسوددا وسيدودة فهو سيد ومذهب البصريين ان اصله فيعل كذا في الصحاح انبيائه جمع نبي
نبيء بالهمزة على فعيل بمعنى فاعل من النبأ بمعنى الخبر لانه انبأ عن الله سبحانه او بغير همزة على فعيل بمعنى مفعول
من النبوة وهي ما ارتفع من الارض اي شرف على سائر الخلق كل ذلك في الصحاح وهو اي سيد انبياء الله هو نبينا محمد
عبد الله صلعم لكونه قائما بالتبري من الله المستلزم للفضل عليهم ولاجماع الامة على ذلك ولكونه سيد البشر كما اشتهر في
الخبر فيكون سيد الانبياء ايضا ولهذا ترك الموصوف لتعينه بهذا الوصف كما في القرينة السابقة وما وقع في
بعض النسخ ههنا وفي القرينة السابقة من التصريح بذكر الموصوف فليس بمعتمد وعلى حرف جر لا اسم مجرور معطوف
على سيد انبيائه اذ لا وجه له وما روي في منع دخول على على الآل فغير معول عليه لانه معارض بما يدل على خلافه اكرم
اسم تفضيل من الكرم وهو نقيض اللؤم بالهمزة على فعل بمعنى الاداة عطف على سيد احبائه جمع حبيب على

نقل بمعنى محبوب او محبب على ما في القاموس والانسب ههنا هو الاول والمراد بالاحباء اما اصحابه خاصة ورفاقه
اشده والضمير راجع الى سيد الانبياء ولا باس بتفكيك الضمير في هذا المقام لظهور الحق ولا معنى لرجوعه الى واجب
الوجود واسم التفضيل الاضافي قد يراد به الزيادة على جميع من اضيف اليه وهو الاكثر وقد يراد به الزيادة على جميع من
عداه مطلقا وبالمعنى الاول يجوز ان يقصد به المفرد المتعدد دون الثاني والمراد بالمتعدد يصح ان يكون ههنا هو الفرقة
على التفسير الاول كما هو الاصل ويصح ان يكون المتعدد غيرها الائمة الاثنا عشر الذين هم المراد من الانبياء
وهذا هو الاظهر ويصح صحة ارادة زيادة كل واحد منهم على ما عدا المجموع او زيادة كل واحد منهم على المجموع ما
عداه بان يكون المراد من الاكرمية نفي الاكرمية من الغير فلا ينافي مساواة البعض او يكون المراد الاكرمية في وقت ما
وهو وقت امامة كل منهم واما ان يحمل على الاكرمية في الجملة الخالي عن بعض الوجوه فيصح في المتعدد لا يرد ليس بعيد
في الائمة ثم ان ترك الوصف في هذه الفقرة ايضا للتعيين باعتقاده كما في الفقرتين السابقتين باعتقاد الجميع
ثم ان السيد الشريف قال في حواشيه على الشرح القديم لم يرد به معنا ايجابيا او متعددا او غير ما اتصف من مجموعه
بزيادة الكرم في الجملة ومراده الزيادة بوجه ما ليصح حمله على المتعدد على ما هو مذهب اهل السنة في كرامة الصحابة والشيخ
لم يتفطن لمراده ومعنى قولك مراده من في الجملة اعم من كل واحد من المعنيين المذكورين لاسم التفضيل الاضافي انتهى فقال ان اسم
التفضيل اذا اضيف قد يراد به هذا وقد يراد به هذا واما التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يوجد فيها هذا ثم ان
المحققين قد عدوا الجدال واكثر القال والقيل في ذلك لسبب لا يغتفر منها الا العجب ماذكرنا هو محقق ذلك المقام وما اراد
فهو المقصود من الكلام فان قلت جواب اما تجيب اي ما سئلت اي شيء عن مسائل الشيء اي من سئلك عن الشيء من تحرير
التقرير المهذب الخالي عن الاخلال والاخلال مسائل الكلام اي مقاصد علم الكلام ومطالبه حتى كل مسئلة الا نذر
وقد عرفت تعريف علم الكلام والفرق بينه وبين الحكمة وترتيبها اي وضع كل مسئلة موضعها اللائق بها على اتم
النظام بمعنى التنبيه مشيرا الى فرائد جمع فريد وهو في الاصل فريد وجه شيئا ثم نقل الى الاشرف من كل
فرائد جمع فريدة وهي اللؤلؤ النفيسة وغيرها الدرر كبارها استعارها الاصول الاعتقاد اي الاعتقاد وهو في اللغة
العقد على الشيء بالقلب وفي العرف التصديق الجازم وفي الشرع الحكم الشرعي الغير المتعلق بالعمل كما عرفت في المقدمة
وهو المراد ههنا ونكت جمع نكتة وهي في اللغة نكتة من الارض بقضيب ونحوه استعير لكل معنى دقيق ومسائل
الاجتهاد اراد بها ما يتعلق بالاعتقاد من المباحث النظرية المختلفة فيها التي يحتاج اصابة الحق فيها الى

الى زيادة سعي فالمراد من الاجتهاد هو المعنى اللغوي كما ان المراد بغيره في قوله الاعتقاد واصول الاعتقاد التي هي
مما ادت الى الدليل بحسب قوله من الكلام اليه ونقول اعتمادي بحسب هذا القوانين عليه والله مفعول مقدم للقصد
التخصيص اي سئل العصمة من الزلل والطغيان والسداد في التقرير والبيان ان يجعله عطف على المفعول الثاني للسئل
ذخرا ليوم المعاد ورتبته بتحرير العقائد لا اشتماله على عقائد الفرقة المحقة مقتصرا عليها ورتبته على ستة مقاصد
لان البحث في علم الكلام اما عن نفس العقائد اعني التوحيد والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد يشتمل على
العدل لا ينفك عنها بعد واما عما يتوقف اثباتها عليه وهو احوال الممكن المنحصر في الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف
على الامور العامة فجميع مقاصد علم الكلام ينحصر في ستة المقصد الاول في الامور العامة والثاني في الجواهر
والاعراض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد ووجه الترتيب
ان ما يتوقف عليه الكل مقدم على الكل وهو باب الامور العامة واحوال الجوهر والعرض على التوحيد لتوقفه عليها وهو
على النبوة لتوقفها عليه وهي على الامامة لتوقفها عليها وهما على المعاد لان المراد هو المعاد الجسماني والعقل لا يستقل
فيه بل يحتاج الى التعريف من الشرع والشرع هو النبي والامام وفي الشرح القديم لما كان علم الكلام باحثا عن المعاد وما يتعلق
به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على اثبات الصانع
وصفاته وهو يتوقف على الحدث الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة لا جرم رتبه على ستة مقاصد
وفي شرح القوشجي لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال الصانع
مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من النبي بالاتفاق والامام ايضا عند البعض وما يستقل به العقل
انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض لما بالمعونة عليها وغيرها لا جرم رتب المصنف
كتابه على ستة مقاصد ومما ذكرنا الاولى منها الا ترى انه يلزم منها ان يكون المتن باثباته من الكلام منحصرا في واحد او ثنتين
مع ما في الاخير من جعل الامور العامة بحثا عن الجواهر والعرض **المقصد الاول في الامور العامة** قال صاحب المواقف
اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض يعني اعم من ان يكون شاملا لجميع الموجودات
كالوجود والعلية وكذا الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة باعتبار او يكون شاملا لاثنين منها
كالامكان الشامل للجوهر والعرض والوجوب بالغير والكثرة والحدوث فان جميعها مشتركة بين الجوهر والعرض فقال
شارح المقاصد وجعل اول ابواب الامور العامة هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وهو ينقسم الى الواجب

بالجوهر والعرض واختص كل منها باحوال العرض في باب ابراجتج الى باب المعرفة لاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة
او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة قال وبهذا يظهر ان المراد باكثر الموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات
هو اثنان من الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افرادها التي لا سبيل الى حصرها وتعيين الاكثر منها ثم قال لا
خفاء في ان اللائق بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصد اصلي من الفن ولا يكون ان يذكر في احد المقاصد الآتية
والاكثر من الامور الشاملة وما لا يبحث عنه في الفن كالكمية والكيفية والاضافة العلوية والمعلولية والتقدم والتأخر ومباحث
الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المقولات الثانية اقول هذا جواب عما اورد المحقق الدواني من
انه يقول لقائل ان يقول لم يخالف الكلام الفلسفة في بحثه عن الجوهر والعرض وكذا الحيوة والقدرة والعلم والارادة
والسمع والبصر فانها يوجد في الواجب والعرض فليست مختصة ثم قال فان قيل قد يبحث فيها عما لا يشمل الوجود كالامتناع
والعدم وعما يختص بالواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم
والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان ومباحث الوجوب والقدم من جهة كونهما اسطر الوجوب
والقدم بمعنى ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الاول
فظاهر واما القدم فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم الجرم المتحركة والزمان وغيرهما من الجواهر والاعراض
ونقل الكلام فيه من جهة انه لا يبحث عنها الا عمن ينفيه ثم قال وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجود
او الموجودات فيشمل العدم والامتناع انتهى ثم ان هذا كلامه هذا يقتضي انهم عرفوا الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات
وهذا التعريف في الظاهر غير جامع لعدم شموله لما هو شامل لجميع الموجودات والمشهور فيها انها ما يعم جميع الموجودات
او اكثرها وهذا هو التعريف الجامع والجواب ان الشمول لاكثر الموجودات لا ينافي الجميع بها فيصدق على الشامل لجميع
الموجودات انه شامل لاكثرها والتقييد بالاكثر انما هو لاخراج ما يختص بواحد من اقسام الموجودات فلا يعتبر الشمول
للجميع وقيل الشامل لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل وما كان منها صادقا على احوال
المختصة ايضا انه يصدق على كل منها انه نوع مقابله شامل لجميع الموجودات ادعاه بعضهم ويتعلق بكل من المتقابلين
غرض علمي وقد يتبادر في هذا التعريف لفظ الموجودات بالمفهومات لئلا يصير البحث عن العدم والامتناع استطراديا
ولا حاجة اليه لان العدم بمعنى رفع الوجود سواء كان مطلقا او سلبيا من احوال الوجود ومشترك بين
الجوهر والعرض وكذا الامتناع اذا اريد به سلب العبرة والحقيقة للشامل للعدم والاثبات الى احوال الموجودات مختص

يختص بالموجود الا الخروج الامكان والماهية ولا يجب ان يراد بهما ما لا ينافي الوجود ليلزم كون بعض المباحث استطراديا
ولا ان يراد بالعدم رفع الوجود المطلق او الذهني ثم ان المحقق الدواني اورد على هذا التعريف بان اراد او هو مثل ان اراد
بالمقابلة في قوله مع ما يقابلها المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاقسام الاربعة يخرج ونحوهما ان احدهما سلب الاخر
عن الطرفين مع الآخر الذي هو في طرف الموافقة ومقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة
الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة
بكل واحد من الثلثة مع احوال المختصة الاخرين يشمل على جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي
فانها من مقاصد الفن اقول والجواب عنه ايضا يستفاد مما نقلنا من شرح المقاصد وهو ان المعتبر ان يتعلق
به غرض علمي ولا يكون ان يذكر الا اصالة في احد المقاصد اي في الاحوال المختصة فخرج مطلق المباينة فخرج
الاحوال المختصة التي قد يتعلق بها غرض علمي بسبب كونها مما يكون بالاصالة في احد المقاصد والاحوال
الغير المذكورة بالاصالة في احد المقاصد بسبب كونها مما لا يتعلق به غرض علمي وقد يجاب عنه ايضا بان المراد
بالمقابل ما يذكر في مقابله ويجعل قرينا له في عنوان الفصل كما في القدم والحدوث والعلة والمعلول الى
غير ذلك وفيه فصول ثلثة لاختصاص الامور العامة المبحوث عنها التي يتعلق بها غرض علمي بالاستقراء في الوجود
والعدم واحوالهما وفي الماهية واحوالها وفي المركب من الماهية والوجود او العدم واحوالهما وهو العلة والمعلول
الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مسائل كثيرة الاولى في بداهة الوجود وقد اختلفوا فيها فقيل انه
بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وعليه المحققون وقيل انه كسبي وقيل لا يتصور اصلا
لا بداهة ولا كسبا واختلفوا ايضا في ان الحكم ببداهته بديهي او كسبي والحق انه بديهي وهو مختار الجمهور
واكثر المحققين قال شارح المقاصد الحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل
يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا
على الاستقراء وهو كاف في هذا المطلب لان العقل اذا لم يجد فيما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته الا بعد
اذا وضع الاشياء عند العقل هذا ومع ذلك فقد عرف جماعة من المتكلمين والحكماء الوجود فمرادهم بالتعريف
التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فالمستدل اذا كان بيّن
ان مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريف الوجود كذا يمكن ان يكون تعريفا حقيقيا او لازم الذي

لكونه تعريفاً بالمرادف بخلاف اخفائهما اذا كان المراد تعريفاً لفظياً فانه ليس الغرض منه افادة ماهيته المعرف ليكون حصول
تصوره الغير الحاصل موقوفاً على حصول تصور المعرف المشتمل على ما يرادفه فيلزم توقف الشيء على نفسه بل يظهر
انه مرادهم من هذا التعريف هو التعريف اللفظي فقال بتحديدهما اي الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت
العين والمنفي العين وهذا الشكل اي تحديد الوجود بالثابت العين وتحديد العدم بالمنفي العين قد قال
شارح المقاصد وقد يتكلف لعدم صدق ثابت العين على الوجود بان المراد بالوجود الثابت عينه اي نفسه
من حيث هو لا باعتبار امر غيره بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود والثابت اعم من ان يكون
ثابتاً بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود ثم قال وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عليه على هذا المعنى
ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى الموجود واقول نعم الثابت كذلك بحسب اللغة لكن بحسب
العرف اعم كما ذكره الموجه وسيأتي ما يؤيده ولعمري لهذا توجيه لطيف سيما اذا كان الغرض تعريفاً لفظياً
ثم قال وكون هذا التعريف للوجود والعدم هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين
ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين فكانت زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت
لشيء والمنفي عن شيء فان ذلك معنى المحمول وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال اي الموجود
ما امكنه الفعل والانفعال هذا وقال الشارح القديم وقول المصنف وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين
مستدرك لانه ان الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما وان الوجود والعدم فان
بثبوت العين ونفي العين ثم قال ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم في التعريف
وانهما لا ينفكان عن معنى صيغة المفعول كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكره دالاً على بطلان
تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك لم يحاش عن ذلك واورده في محل تعريف الوجود
والعدم تعريف الموجود والمعدوم افادة لهذا المعنى انتهى اقول وهذا هو مراد من اعتذر عنه بان مفهوم
الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم
لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود واذا جهل جهل فلو احتاج الموجود
الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود الى التعريف فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة
للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت

تخبر الا مخبر عنه كما ان تعريف الوجود المذكور تعريفاً دورياً كذلك تعريف الموجود المذكور متضمن للدور
فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم بالثابت العين اي بما علم منه تحديده بانتهى ما حاصله
ان ما حد المشتق من مفهوم من حيث انه مشتق من هذا المفهوم الى التعريف ليس الا لاحتياج هذا
المفهوم الى التعريف والا فصيغة المشتق معلوم لغة فلا يرد عليه انه يجوز تعريف الناطق بالضاحك
ولا يجوز تعريف النطق بالضحك فلا يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفاً في الحقيقة لماخذ الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق وذلك لانه لا يجوز تعريف الناطق من حيث هو ناطق من حيث هو مشتق من النطق
بالضاحك بالقرينة هنا وهو جعلها بازاء التغير الى الوجود والمعدوم ان لا الوجود والعدم عليهما تعريفهما
الملقاة عليهما اقسامي اطلاق المشتق منه على المشتق كما اشرنا اليه او الذي يمكن ان يخبر عنه يقتضيه اي الذي لا
يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلاً او منفعلاً او الذي ينقسم الى الفاعل
او ينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً او ما لا ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ما
لا ينقسم الى الحادث والقديم وهذه التعريفات للحكماء يشتمل على دور ظاهر قال شارح المقاصد اذ لا يعقل معنى
الذي ثبت والذي يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان ثم قال وقد يقرر الدور
بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعني الذي ثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الموجود لا غير اذ غيره اما
الوجود والعدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق على الوجوب وهو ضعيف لان المفهوم لا ينحصر فيما
ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره انتهى هذا في تعريفات الوجود
واما تعريفا العدم فيتوقف بانه اذ لا يعقل معنى الذي نفي والذي لا يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الانتفاء
ولعل هذا هو مراد الشارح القديم حيث قال فكل من المعرفات الثلاث للموجود تعريف بالموجود وكذا كل
المعرفات الثلاث للمعدوم تعريف بالمعدوم وعلى هذا يكون المراد من قوله وظهر او غيرهما كما صرح به شارح
القديم بقوله وهو الدور بمرتبة واحدة واما الشارح الجديد فقال اما اشتمال التحديد الاول فظاهر لان
الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من حقيقتي الوجود
والعدم وهو صادق على سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون
في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف من قوله وظهر او غيره

فان التعريف بعضها مضمر واورد المحقق الدواني عليه ان المواد الثلاثة لا ينحصر في الوجود بل يتحقق في كل
محمول منسب الى موضوع فاذا كان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة وعدمه لا بمعنى كل قضية يرجع
الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فاذا كان الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار
عنه وعدم ثبوته لانا نقول الثبوت معنى رابطي والمعرف وجود الشيء في نفسه وعلى تقدير ان يكون
المطلق الشامل له وللنسبي يكون تعريفا بما يصدق هو عليه ولا استحالة فيه الا بالشرطين وهما كون
العام ذاتيا للخاص وكون الخاص معلوما بالكنه وكلاهما في صورة النزاع وان الكون الماخوذ في
التعريف ربطي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاينهما
من الترادف لا يخفى قول المحشي بعد ذلك واذا حمل الوجود او جعل رابطيا بناء على ان المعرف مطلق
الكون الشامل للنسبي لانا نقول المعرف انه يقول بعد تسليم ان للوجود معنى شاملا للقسمين انما
عرفت الوجود في نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا ترادف ايضا بل
يكون تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساده كما مر وانه على تقدير ان يكون العدم سلب الكون
لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فالاولى ان يقول
العدم مرادف للسلب الكون للوجود فاذا اخذ العدم معنا في الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد
ههنا علم الوجود بعربيته القابلة والشهرة بل المراد بالتعريف اللفظي لما كانت الحدود المذكورة على تقدير كونها
حدودا حقيقية مشتملة على الدور فزاد بقوله لا المحققين من الحكماء والمتكلمين هو التعريف اللفظي الذي هو
تبديل لفظ بلفظ اعرف عند السامع لا التعريف الحقيقي اذ لا شيء اعرف من الوجود حتى يجعل معرفا حقيقيا
له فكيف يمكنهم التصدي للتعريف الحقيقي لما لا اعرف منه وهم عقلاء محققون وكل عاقل اذا رجع عقله وجد
انه لا اعرف منه من الوجود كما قال الشيخ في الشفاء ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في
النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان في باب
التصديق مبادي اولية يقع التصديق بها ابتداء لذاتها وبغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ
الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذي يحاول اخطارها بالبال او
تفهيم ما يدل عليها من الالفاظ تعريفا محاولا لافادة علم ليس في الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده

تنبيه القائل وربما كان ذلك باشياء هي في انفسها اخفى لكن في التصورات اشياء هي مبادي للتصور
فهي متصورة بذاتها واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا
بالبال باسم او علامة ربما كانت في انفسها اخفى منها لكنها لخصوصية ما يكون اظهر دلالة فاذا استعملت
تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره ولو كان كل تصور
يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر في ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان يكون
متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن
ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها
شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا وان كان من اقسام الموجود
والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه
يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس فكيف حال من يروم ان يعرف
الشيء الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي
يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما يعرف
الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع هذه
كالمرادفات لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في
ذلك واشباهه تنبيه ما انتهى كلام الشفاء لا يقال ان اراد ان تصور الوجود بوجه ما بديهي من جميع ما عداه
بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي
فذلك ممنوع بل يمنع كونه متصورا بالبديهة لانا نقول اردنا ان هذا المفهوم العام الذي سميناه كونه مشتركا معنويا
بين الموجودات او كونه من الاعتبارات العقلية متصور بالكنه بديهة اذ لا معنى لكنه امر هو هذا المفهوم
الحاصل في الذهن وليس من الامور الواقعة في الاعيان لجعل كونه ما يحصل منه في الذهن وجها من وجوهه
لا كنهه سواء كان لهذا المفهوم العام افراد عارضة لها حقيقة او لا اذ على تقدير ان يكون له افراد عارضة لها
وكون هذا المفهوم العام عارضا لتلك الافراد وفرض كون تلك الافراد غير متعلقة بالكنه لا يقدح
ذلك في كون هذا العارض متعقلا بالكنه لان كنه العارض غير كنه المعروض ثم ان الامام الرازي في

مع اختياره كون الوجود متصورا بالبديهة الى ان الحكم بكونه بديهيا كسبي فاستدل عليه بوجوه الاول
ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان على امر ما بل كل امر اما موجود واما معدوم بديهي مسبوق
بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة قال صاحب المواقف فان قيل ان زعمت ان هذا التصديق بديهي
مطلقا اى بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من اجزائه وان زعمت ان الحكم بعد تصور الطرفين بديهي لم
ينفع لجواز كون تصور الطرفين كسبيا مع كون الحكم بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي قطعا ولا مصادرة لان
بداهته في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم ببداهته على العلم ببداهة اجزائه بل
يستتبعه ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين بوجه ما يكفي في هذا التصديق البديهي الذي
انما هو في التصور بالكنه وقال شارح المقاصد في الجواب عن هذا الاستدلال ان اريد ان هذا الحكم بديهي
بجميع اجزائه ومتعلقاته بمعنى ما هو رأي الامام في التصديق فهو مصادرة وان اريد ان نفس الحكم بديهي
فهو مسلم لكنه لا يثبت المدعى قال واما ما قلنا انه مصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب في
المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا
التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما تضمنه من الحكم وتصور الطرفين بديهي والعلم
بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل بها فما لم يكن العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تنبعث
ممكن الاستفادة مستقل فبطل ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي قطعا اى بجميع اجزائه
ولا مصادرة الى اخر ما نقلنا منه ثم قال فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل
قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة
التي وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب
بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذلك كذلك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في نفي
التصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى هذا ثم ان شارح
المواقف اراد دفع هذا الاعتراض فقال في شرحه لكلام المواقف بل يستتبعه لجزء العبارة مثلا اذا علم ان هذا
التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا التفت
الى ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فلا

فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين
منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بثبوت الحكم
فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان انما يتميز الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم
باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية
عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد فرد بخصوصه
لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي تديرها كلها بديهية
وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي لم يصح الاستدلال ببداهته على شيء منها الا انه يرد انتهى كلام شارح
المواقف اقول فرق بين تعقل الامور المتعددة بعنوان واحد كما في كبرى الاول وبين تعقلها بعنوانات متعددة
ولكنها معا وعلى الاجتماع كما في اجزاء القضية الواحدة ففي الصورة الاولى يمكن ان يستتبع تعقل الجميع
كل واحد ويستدل به عليه بخلاف الصورة الثانية ففي كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث قد يعقل كل
واحد من افراد الموضوع التي من جملتها العالم بعنوان واحد وهو كونه بصفة التغير لا بعنوان مخصوص
مثل كونه عالما ولو كان كل واحد منها متعقلا بعنوان مخصوص مثل ان يعقل جميع افراد الموضوع مثل العالم
هذا وذلك حادث لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى على ان العالم حادث فظهر ان شارح المواقف في هذا
الدفع خالف الطريق مع شارح المقاصد هذا الثاني من وجوه استدلال الامام على بداهة تصور الوجود
وهو انه مبني على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه بالاكتساب وبان حصول العلم منحصر في الضرورة
والاكتساب تقريره على ما في شرح المقاصد هو ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة
او بالاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون
للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما موجودة او غيرها فان كانت موجودات لزم تقدم الشيء
على نفسه او مساواة الجزء الكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في
ماهية الكل وليس بداخل في نفسه وهذا اللزوم بناء على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه
ليس بخارج عن الوجودات الخاصة اما نفس ماهيتها فيلزم الثاني او مقوم لها فيلزم الاول والا يجوز
ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من

الحالين وان لم يكن وان لم يكن الاجزاء موجودات خارجية فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زايد يكون هو الوجود
او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بموجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس
ذلك الامر الزايد العارض بل في معروضه هذا خلف وهذا بناء على ان الغالب يكون الامر الزايد هو الهيئة الاجتماعية
العارضة لتلك الاجزاء فان لم يكن ذلك الامر الزايد عارضا فاما ان يكون معروضا لها فيكون التركيب في عارض
لا فيه وكذا اذا كان عارضا بين لمعروض واحد او معروضين لعارض واحد واما ان يكون لا عارضا ولا معروضا
فلا يكون هناك تركيب لا في الوجود ولا في عارضه ولا في معروضه بل في امر اجنبي فيكون الخلف اظهر واما
بالرسم فلما ثبت في موضعه من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا مستوقف على العلم به
فهو دور وبما علمنا مستفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والكنه والجواب عما ذكر في امتناع
الوجود والنقص انه لو صح جميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت
اما بيوت وهو محال او غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زايد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت
هناك او لا يحصل فيكون محض ما ليس بيت والحل انا اخترنا انه يحصل امر زايد على كل جزء وهو المجموع الذي
هو نفس الوجود فلا يكون تركيب الاخير ولا حاجة الى حصول امر زايد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي
ليس شيء من اجزائه بموجود كما ان البيت محض الاجسام والهيئة التي ليس شيء منها بيت والعشرة محض الاحاد
التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع
بها التحديد قلنا لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على الاشتراك اللفظي وجوده مطرد بعينه
او اكتساب لمعان بعضها بديهي وبعضها كسبي وح لا يبقى الحل بان اجزاء الوجود امور يتصف بالعدم
او بالوجود هو بعين الماهية او لا يتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور
يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف شيء بالنقيض
قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون
الوجود محض ما ليس شيء من اجزائه بموجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه
الوجود كساير المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا يكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها
صدق العارض وقد يق صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التحديد لا يختص بالاجزاء الخارجية كما في تحديد

[illegible]

تحديد البيت بالجدران والسقف واعلم ان المنع بطال الاستدلال الا ان الحق ان الوجود معقول بسيط ليس
له اجزاء خارجية ولا عقلية كما سياتي واما ما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم فما ثبت في موضعه من انه انما يتوقف
على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه لا يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها كما سلمنا ه لكن العلم
بالمساواة لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه كذلك فلا يلزم الدور والاحاطة بما لا يتناهى
وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين اخرين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته
للملزوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود
بحكم الاستقراء او لانه اعم الاشياء اي بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه وعما
اقل وجوابه عن الاول فبانه على تقدير تسليم التوقف يكون تعريفا بالاخص وهو لا يستلزم الدور الا بشرط
المذكور سابقا وكلاهما في محل المنع واما عن الثاني فبان الحكم بانه لا اعرف من الوجود انما يصح
بعد الحكم بكون تصور الوجود بديهيا كما هو مذهب المص وغيره من المحققين واما على القول بكونه
نظريا لا يكون فرق بين الحكمين ويمنع منع كون الوجود اعرف الاشياء هذا اولى هذين الاستدلالين الا انه
على [illegible] الوجوب والحق [illegible] اشار المص قدس سره بقوله والاستدلال لا يتوقف التصديق بالشاني عليه
اشارة الى الدليل الاول اي الاستدلال العلمي [illegible] تصور الوجود بكون التصديق بالشاني متوقفا على
تصور الوجود فيتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود ومع فرضه مركبا فابطال الرسم باطل هذا اشارة
الى الدليل الثاني اي الاستدلال العلمي بامتناع اكتسابه لو لم يكن بديهيا لان الاكتساب اما بالحد وهو لا
فيلزم تقدم الشيء على نفسه او خلاف الفرض واما بالرسم وهو باطل كما عرفت جميع ذلك تفصيلا وقوله او
عدم تركب الوجود عطف على قوله توقف الشيء على نفسه على سبيل التنزيل لان اللازم على تقدير كونه كسبيا
بالتحديد هو احد الامرين لا مجموعهما وقوله وابطال الرسم بالواو دون او عطف على احد الامرين على سبيل
الجمع لان امتناع الاكتساب يتوقف على مجموعهما فتدبر وقوله باطل اشارة الى الجواب عنهما وهو خبر
هذا الثالث من وجوه الاستدلال الا ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة
الى المتكلم والعلم بوجودي بديهي لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا واجيب بان
ان تصور وجودي بالحقيقة بديهي ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان المطلق جزء منه وتصور جزء من تصوره

وان ارید ان التصدیق الی العلم بان موجود بدیهی بغیر وضیلة لان کونه بدیهیا یصحح باجزائه وکون حکمه
بدیهیا غیر مستلزم لتصور الطرفین بالحقیقة فضلا عن بداهته وظن تقریر الامام بل صرحه علی ما فی شرح
المقاصد ان المراد هو تصدیق الانسان بانه موجود ثم ورد منع بداهته فاجاب بانه علی تقدیر کونه کسبیا لا بد
من الانتهاء الی دلیل یعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلک العلم فیکون ضروریا
وفرع صاحب المواقف بان جزء وجودی وهو متصور بالبدیهة ثم اورد علی جواب الامام عن المنع المذکور
ونقده علیه فقال وایضا لا دلیل الا من سالبتین فلا بد من الانتهاء الی موجبة یحکم فیها بوجود المحمول
للموضوع ضرورة ثم دفعها بان الذی لا بد من الانتهاء الیه دلیل هو ضروری لا وجوده فانا نستدل بصدق
المقدمتین لا بوجودهما فی الخارج وبان الموجبة ما حکم فیها بصدق المحمول علی ما صدق علیه الموضوع لا بوجوده
له فاورد شارح المقاصد علیه بانه لا دخل للدلیل وترتیب المقدمتین فی الایصال الی التصور وان کلامه
فی ترتیب الدلیل الموصل الی التصدیق لا الوصل فی الجملة وان مراد الامام من الدلیل الذی لا بد من العلم بوجوده
هو الامر الذی یستدل به کالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنی لصدق المحمول علی الموضوع سوی
وجوده وثبوته له فتوجه ان بقی الوجود هنا باطل ولیس الکلام فیه وقال شارح المواقف فی توجیه کلامه
لعل المراد کما انه لا دلیل من سالبتین کذلک لا تعریف من المفهومات السلبیة لان السلب لا یعقل الا
بالقیاس الی الثبوت فلا بد من المعرّف من مفهوم وجودی اما ضروری او منته الیه فیکون العلم بوجوده
ضروریا فکذا الوجود المطلق فی ضمنه ولا یخفی بعد هذا الوجه وجوه استدلال الامام مع اجوبتها وان تمام
بتقریر المتن الوجه الثالث لکونه راجعا فی الحقیقة الی الاول لان مناطهما الیس الا الاستدلال علی بداهة
تصور الوجود بکونه جزءا للمعلوم بالبدیهة سواء کان تصورا او تصدیقا ای تصدیق کان فان کان
قیل تصور الوجود اذا حصل للنفس من غیر کسب فاذا التفتت الی حصوله عرفت بمجرد التفاتها الیه انه
بغیر کسب فلا حاجة الی الاستدلال بل نقول بداهة کل بدیهی وکذا کسبیة کل کسبی کلتاهما بدیهیان
نعم ما ذکر قلنا انما یکون کذلک لو کانت البداهة والکسبیة لازمتین بینتین للمعلوم لیلزم من
الالتفات الیه الالتفات الیها ولیس بینتین وما ذکر انما یجری فیما الحصول وما بعده فلا لا یجب بقاء
کیفیة الحصول فی الذکر [illegible] الشیء الذی یحصل صورة فی النفس ولا یلتفت الی کیفیة حصولها ثم یحصل

یحصل منها صورة اخری ولا یلتفت الی کیفیة حصولها وهکذا حتی اذا انقطعت المدة وکثرت الصورة
توجهت الیها فالتبست علیها او بعض الصور کیفیة حصولها فاحتاجت الی الاستدلال وذلک اولی فی الکتاب
احتمال القاصرین وقال المحقق الدوانی وینبغی ان [illegible] لانه اذا کان عدم تذکر المشقة التی قد کانت قلیلا کان اشتباه البدیهی
بالنظری قلیلا لان هذا الاشتباه انما یحصل بالتردد فی انه هل کان فیه مشقة الکسب او لم یکن والغرض
ان نسیان المشقة الحاصلة قلیل فالتردد فی حصول المشقة مع انها ما کانت قلیل فالشک فی بداهة البدیهی
مبنی علی احتمال قلیل الوقوع فیکون قلیلا ثم قال والجواب ان المدعی ان المشقة الحاصلة قل ما تنسی وحصول
المشقة لا ینفک فی الغالب عن تذکرها مع حصول الجزم بالکسبیة ولا یلزم من ذلک ان یکون الغالب علی تقدیر
عدم حصول المشقة تذکر عدم المشقة حتی یحصل الجزم بالبداهة بل کثیرا ما یقع التردد فی انه هل کان هناک مشقة
فنسیت ام لم یکن وان کان وقوع الشق الاول قلیلا لان ندرة الوقوع لا یستلزم ندرة احتمال الوقوع عند
العقل واحتمال وقوع النادر یقدح فی الجزم بعدم وقوعه فیصیر ان غالب الاحوال تذکر المشقة وهو موجب
الجزم فی الکسبیات ونادرها عدم التذکر وهو لا یوجب الجزم بالبدیهیات لاحتمال ان یکون المشقة حاصلة وقد نسیت
فیکون الشک فی بداهة البدیهیات اکثر من الشک فی کسبیة الکسبیات هذا واعلم ان للمنکرین لبداهة الوجود
متمسکا هم فرقتان الاولی من یقول انه متصور لکن لا بالبداهة بل بالکسب ولهم وجوه الاول ان الوجود اما
نفس الماهیة او زائد علیها فان کان نفس الماهیة والماهیات لیست ببدیهیة کان الوجود غیر بدیهی وان کان زائدا علیها
کان عارضا لها لان ذلک معناه فیکون تابعا لها فی المعقولیة اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهی
غیر بدیهیة فکذا الوجود العارض لها بل هو اولی فان قیل الکلام فی الوجود المطلق لا فی الوجودات الخاصة
هو العارض للماهیات ولو سلم فالوجود المطلق یکون عارضا لمطلق الماهیة والکسبیات انما هی الماهیات المخصوصة
فعلی تقدیر کون الوجود المطلق عارضا لا یلزم کونه تابعا للماهیات المکتسبة اجیب بان الوجود المطلق
عارض للوجودات الخاصة علی ما سیجیء فیکون تابعا لها وهی تابعة للماهیات المکتسبة فیکون المطلق تابعا لها
بالواسطة وکذا مطلق الماهیة عارض للماهیات المخصوصة لکونه صادقا علیها غیر مقوم لها فیکون تابعا لها فیکون
الوجود المطلق العارض لمطلق الماهیة عارضا لها بالواسطة الثانی ان الوجود لو کان بدیهیا لم یشتغل
العقلاء بتعریفه کما لم یشتغلوا باقامة البرهان علی القضایا البدیهیة لکنهم عرفوه بوجوه کما تراه [illegible]

انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها والجواب عن الاول
انا لا نسلم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعلم استقلاله
انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا امتناع في بداهة بعض الهويات فيكون تعقل الوجود من غير اكتساب
وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا الا لفظيا كما مر وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف من العقلاء
هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم كما عرفت فيجوز ان يكون الحكم كسبيا
او بديهيا خفيا محتاجا الى تنبيه والثانية من بعض ان الوجود لا يتصور اصلا او هو في مقابلة القول بانه
اظهر الاشياء قال شارح المقاصد واخترع الامام له تمسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا
اللازم باطل اتفاقا للقائلين بان حقيقة الوجود المجرد فان معنى المجرد معلوم قطعا فبناء على ان الوجود طبيعة نوعية
لا يختلف الا بالاضافات وسيجيء القول في ذلك ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له لزم ان
النفس موجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية الموجودة فيها على ان
الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل واحد كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كلي فظاهر ان
ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى ان تمام ماهيته غيره
وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل سلب الكل وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيدور
والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف على تعقل
تعقل السلب مطلقا لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب ينافي
الايجاب وهو غير الوجود المسئلة الثانية في اشتراك الوجود بمعنى انه ذهب جمهور المحققين على ان للوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات وخالفهم فيه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وذهبا الى
ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واستدل الجمهور بوجوه اشار المصنف
اليها بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة
اي وتردد الذهن في خصوصيات الماهيات مع الجزم بالوجود المطلق وهذا اشارة الى اول الوجوه وكون
نقيض الوجود اي العدم مفهوما واحدا وهذا اشارة الى ثانيها وكون الوجود قابلا للقسمة اي الى الواجب
والجوهر والممكن والعرض وهذا اشارة الى ثالثها يعطي اي يفيد كل واحد من الوجوه الثلاثة الشركة

اي اشتراك الوجود معنى بين الوجودات فبرهانها الاول منها انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في خصوصياتها
ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات او مختص بها فاذا كان او عرضيا فيزول الاعتقاد
مع زوال الاعتقاد اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات يكون عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك
الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في الشيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص
او مشكوكه فالتالي باطل لان المعلوم عدم الاختصاص والثاني اعني امتناع الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات
باطل لانا اذا نظرنا الى الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير
متحيز ومع تبدل الاعتقاد بكونه ممكنا الى الاعتقاد بكونه واجبا او غير ذلك من الخصوصيات فالمتردد فيه يكون الماهيات
المجزوم به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقاد مشتركا بين الكل فالمقدم اعني عدم كونه مشتركا فالوجود
مشترك وهو المطلوب فان قيل ان اريد الجزم باحد الوجودات الخاصة بتلك الذوات فلا يجدي نفعا لان مفهوم
احدها ليس الوجود المشترك وان اريد الجزم بخصوصية ذات بعينها فهو ظاهر البطلان وان اريد
الجزم بمعنى اخر مفهوم اجيب بتلخيص الدليل وهو انا قد اذا جزمنا بوجود ممكن وجزمنا مع ذلك بان له
علة ثم جوهرا مثلا او لا ثم شك بانا نجزم بان العلة موجودة وبانها خصوصية الجوهر واذا فرضنا زوال
اعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد بان العلة موجودة
باقيا بحاله لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد اخر اصلا فعلم ان الوجود مشترك بمعنى لم يتصور ذلك قطعا
فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود
ذات شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره قلنا اولا ان هذا لا يضرنا فان الوجود لو كان موجودا
لكان لوجوده مشترك بينه وبين غيره لا محالة ولهذا احال المحققون وجوده كما ستعرف وثانيا ان
التردد انما يقع فيما هو من الموجودات لانا نجزم بان علة الوجود يجب ان يكون موجودة ومفهوم الوجود
ليس من الموجودات بل هو من المعقولات الذهنية كما سيأتي فان قلت التردد بتجويز العقل وهو لا يستلزم
المطابقة للواقع وكون الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج ليس بديهيا بحيث لا يمكن
للعقل الشك فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهن والخارج ومفهوم الوجود موجود
بهذا المعنى قلت التردد انما وقع في خصوصية شيء نجزم بوجوده لما اشرنا من الجزم بان علة الوجود

موجودة فيستلزم المطابقة للواقع من حيث الوجود في الخارج بمعنى انا نعلم انه ليس موجودا في الخارج لا يجوز ان
يشتمل الترديد في شيء نعلم بحسب كونه موجودا في الخارج فليتفطن وقد يجاب ايضا بانه ان اراد انه يلزم ان يكون
الوجود مشتركا في الواقع بين تلك الخصوصيات وبين الوجود المطلق فهو غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا في الواقع
وهو ممنوع وان اراد انه يلزم كون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وبين غيره فالجواب بالتغاير الاعتباري كما
في سائر المفهومات العامة ومن سخيف الاعتراض على هذا الدليل النقض بالماهية وبالتشخص فانه يجري ان
هذه العلة في الماهية والتشخص ونتردد في خصوصياتهما فيلزم كونهما مشتركين بين الماهيات والتشخصات
والجواب التزام الاشتراك فيهما ايضا قال صاحب المواقف والتحقيق انه ان اريد مجرد اشتراك الوجود بين الماهيات
بمعنى لا تماثل الوجودات في الحقيقة فالماهية والتشخص ايضا كذلك وان اريد التماثل والنقض بهما وارد وانت
خبير بانه لم يدع احد التماثل بهذا الدليل بل الاشتراك الاولة فهذا التحقيق مما لا يجدي الوجه الثاني ان تقرير الدليل الثاني
ان مفهوم نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضم فلو لم يكن للوجود ايضا معنى واحد لزم بطلان الحصر بين
الوجود والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا
هذا الشيء اما انسان مثلا واما معدوم وهذا الحصر الاخير باطل بالضرورة فكذا الحصر الاول بخلاف ما اذا
كان العدم ايضا مشتركا لفظيا فانه يصير قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء
اما انسان مثلا واما ليس بانسان لان العدم حينئذ يكون رفعا للانسان لانه رفع للوجود المقابل له وهو الانسان
في هذا الفرض وظاهر تحقق الحصر في قولنا هذا الشيء اما انسان واما ليس بانسان فظهر انه لا بد في هذا
الدليل من اخذ اتحاد مفهوم العدم لكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم باطل بالضرورة فكون الوجود
مشتركا لفظيا باطل فالوجود مشترك معنى وهو المط ثم ان شارح المقاصد قرر هذا الدليل بانه لو لم يكن
للوجود مفهوم مشترك لم يتيقن الحصر في الوجود والعدم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود المعاني احد
او معدوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى اخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم
العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر يعني انه اذا كان حين
تعدد الوجود بطلان الحصر باعتبار جواز اتصافه بوجود اخر فحين تعدد العدم تزيد جواز اتصافه تعدد
اخر فيصير البطلان اظهر اقول وهذا عجيب لان جواز اتصافه بوجود اخر انما يكون بان لا يتصف هذا

بهذا الوجود وهو اتصاف برفع هذا الوجود المعين الذي هو العدم المعين فجواز اتصافه بعدم اخر لو كان مع
الاتصاف بهذا العدم المعين فكيف يمكن ان يقدح في الحصر بين هذا العدم المعين وبين الوجود المعين الذي
هو رفعه ولو كان مع عدم الاتصاف بهذا العدم المعين فيكون متصفا بهذا الوجود المعين فكيف يمكن ان يكون
متصفا بوجود اخر ولو سلم فكيف يكون اتصافه بوجود اخر قادحا في الحصر بين هذا الوجود المعين ورفعه
وظهر ايضا مما ذكرنا بطلان ما نوقش به الشارح القوشجي من ان تجزم العقل بالانفصال بين الوجود الخاص وعدمه
على تقدير تعدد مفهوم العدم ايضا انما هو بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره
ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكف قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في قولنا زيد
ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر وعدم بعدم اخر صدق انه ليس
موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانفصال في قولنا الشيء اما موجود
بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانفصال في قولنا الشيء اما موجود بوجوده
الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك لان الشيء حين يتصف
بوجود غيره لو لم يتصف بوجود نفسه فقد اتصف بعدم نفسه اي بعدم تقابل وجود نفسه فلم يخل الموضوع
عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين ولو اتصف بوجود نفسه مع اتصافه بوجود غيره لم يكن اتصافه بوجود
غيره واسطة وحين يتصف بعدم غيره لو لم يتصف بعدم نفسه فقد اتصف بوجود نفسه المقابل له فلم
يخل الموضوع عن المتقابلين ولو اتصف بعدم نفسه مع اتصافه بعدم غيره لم يكن اتصافه بعدم غيره واسطة
سواء لوحظت تلك المقدمة الاجنبية او لم تلاحظ لا يكون الموضوع خاليا عن وجود نفسه وعدمها
المتقابلين وذلك هو معنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقولنا صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب
انه معدوم بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب وجوده الخاص فكيف يمكن ان يصدق سلب وجوده
الخاص ويكذب عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب جميع الوجودات مع ان من تعدد كلا مفهومي الوجود والعدم
كما نقل عنه وجه بكلام المحقق الدواني مما لا يمكن ان يذهب اليه ذو مسكة ثم قال شارح المقاصد قلنا
علمنا قطعا ما ذكره القوم من ان المفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعل
اتحاد مفهوم العدم دليلا رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما

كان نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى خرقه اللازم باطل قطعا اقول وهذا عجيب فانه لا فرق بين ما
ذكره المعترض وما جعله دليلا ابطاله سوى ان الثاني جعل احدهما بطلان التناقض بين الوجود والعدم وفي الآخر
بطلان الحصر العقلي بينهما وما افترق فرق بينهما فلا يترتب سبب احتياج احدهما الى الاعتبار وحده بمفهوم العدم
دون الآخر ثم ان شارح المواقف قرر الدليل الرابع بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل واحد من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا
بين مفهومين اقول معناه انه لا يمكن ان يكون احد طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف الآخر مفهومات
متعددة كل منها نقيض للطرف الاول وذلك لانه يلزم ان لا يكون شيء منها نقيضا للطرف الاول لامكان خلو
الموضوع عنهما بان يكون واحدا آخر من تلك المفهومات المتعددة فهذا التقرير يرجع الى تقرير شارح المقاصد
ويرد على تقريرهما ما اوردناه عليه فانه كما لا يمكن تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين لا يمكن تحقق الحصر العقلي
ايضا بين اكثر من مفهومين فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة العدم وحده سوى ان قيل على الوجود نقيض العدم
وهو ظاهر وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه وليس عدم العدم هو الوجود لان تصور عدم العدم
موقوف على تصور العدم بخلاف تصور الوجود فيتحقق للعدم نقيضان الوجود وعدم العدم فبطل ان
التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين واجيب بان العدم يؤخذ باعتبارين احدهما بمعنى سلب الوجود فيكون
في قوة السالبة وثانيهما بمعنى ثبوت سلب الوجود فيكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فبالاعتبار الاول
نقيضه الوجود لانه في قوة الموجبة لا عدم العدم لانه في قوة السالبة المحمول وليس بين السالبتين تناقض
وبالاعتبار الثاني نقيضه عدم العدم الذي هو في قوة السالبة المحمول وهي تناقض مع الموجبة هذا فان قيل لا
نسلم ان مفهوم السلب واحد بل سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره قلنا لا امتياز بين السلب وسلب
حيث هو سلب بل الامتياز التعدد بين السلوب بالاضافة الى ما هي سلوب لها كيف ولو كان للسلب خصوصية
سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا لذلك الشيء لعدم الواقع منهما بتحقق خصوصية سلبية
اخرى سواء كان السلب مضافا الى الوجود او الى غير الوجود والحق ان وحدة مفهوم السلب من حيث هو
سلب من اجلى الضروريات التي لا تحتاج الى تنبيه اصلا ولا يصح قياسها بالوجود فلا يرد ان من لا يسلم
الاشتراك في الوجود لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل الاشتراك بين السلوب عنده هو لفظي

السلب كافي الوجود وتقرير الدليل الثالث ان انقسام الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن وانقسام وجود الممكن
الى وجود الجوهر ووجود العرض ووجود كل من الجوهر والعرض الى وجودات اجناس ووجود كل جنس الى وجودات
الانواع ووجود كل نوع الى وجودات افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع اقسامه ضرورة وجوب
اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل
بانضمام كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وجوب
اعتبرنا في جميع هذه التقسيمات تقسيم الوجود الى الوجودات فلا يرد ان الانسان من قبول الوجود القسمة بين الواجب
والممكن كونه مشتركا بين جميع الموجودات اذ يصدق قولنا العالم اما واجب واما ممكن ولا يلزم كون العالم
مشتركا بين جميع الموجودات الممكنة لكون البعض غير العالم بالضرورة وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين
بينهما عموم من وجه الى الآخر وقسميه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض
والابيض اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبر ما اعتبرنا صرح بها فانه لا بد من مراده فان من قال الوجود اما
واجب وممكن مراده الموجود اما موجود واجب او موجود ممكن وهكذا وكذا المراد في المثالين فان معنى قولنا
العالم اما واجب او ممكن هو ان العالم اما عالم واجب وعالم ممكن فلا يصح تقسيم العالم الممكن الى العالم الجوهر
والعالم العرض وهكذا لم يلزم اشتراك العالم بين جميع الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان اما ابيض او غير
ابيض هو الحيوان اما حيوان ابيض او غير ابيض وكذا معنى قولنا الابيض اما حيوان او غير حيوان هو
الابيض اما ابيض حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد الابيض ولا اشتراك
الابيض بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الوجود بين جميع الوجودات ثم انه اعترض على الادلة الثلثة
اما على الاول فبان الامر المقطوع به الباقي هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة مطلقا واما على الثاني فبان
معنى قولنا زيد اما موجود واما معدوم انه اما موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود اصلا
واما على الثالث فبان تقسيم الوجود بتاويل المسمى بلفظ الوجود واجيب بان جميع ذلك انما هو حيلة
لفظ الوجود ومدلوله لتلك الحقائق المتخالفة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الحكم
ولهم الحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها هذا واعلم ان الحق كما صرح به كثير من
المحققين هو ان الحق في هذه المسئلة اعني اشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات بل المحتمل

الوجوه تنبيها عليه فان بعض البديهيات يجوز ان يحتاج الى تنبيه سيما بالنسبة الى بعض الاذهان ونقل
في المواقف عن بعض الفضلاء ان هذه القضية اي كون الوجود مشتركا معنى ضروري اذ نعلم بالضرورة ان بين
الموجود والموجود من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم ولا ينكره الا المعاند ومن
زعم انه غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه فهم مفهوما واحدا لحكم عليه
بانه غير مشترك اذ البرهان في كل وجود وجود انه غير مشترك واذا لم يكن الدعوى عامة لم يمكن اثباتها بحكم
عام ثم اجاب عن هذا انا نأخذ هذه سالبة لا موجبة معدولة المحمول فلا يوجب معنى مشتركا بينها ليقتضي الوجود
وذلك لا يقتضي وجودا مشتركا بينهما فان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع وقال شارح المواقف ويمكن ان
يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع خصوصياته المسئلة
الثالثة في ان هذا الوجود العام البديهي الذي تحقق ثبت بداهته واشتراكه معنى في المسئلتين السابقتين زائد
على الماهية في جميع الموجودات سواء كان واجبا او ممكنا والمخالف في هذه المسئلة ايضا هو ابو الحسن الاشعري
وابو الحسين البصري واتباعهما القائلون بان وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها وهذا الخلاف مع
الاشتراك اللفظي لاحتمال الاشتراك ان يكون الوجود في كل ماهية امرا زائدا من الماهية مختصا بها لا نفسها
واما الحكماء فانهم وان قالوا بعينية الوجود في الواجب الا انهم لم يريدوا هذا المفهوم المشترك بل ارادوا معنى
اخر سنعرفه ان شاء الله واستدل الجمهور على زيادة الوجود في الجميع بوجوه كثيرة اشار المصنف منها بقوله
فيغاير الماهية تصريح بالدعوى على سبيل التفريع على المسئلة السابقة اي لما عرفت كون الوجود معنى مشتركا بين
الموجودات فهو مغاير لماهياتها بمعنى انه ليس نفس شيء منها ولا جزءا لها فان المغايرة وان كانت شاملة للجزئية
ايضا الا ان المراد ههنا هو المغايرة المخصوصة قطعا وما قيل هذه الفاء للتعقيب لا للتفريع فان تخصيص
زيادة الوجود المشترك فينا لا يدفع مذهب الاشعري وهو عينية الوجود الخاص ليس بشيء لان المشهور ان
الاشعري لا يقول بعين الوجود الا بمعنى الخصوصية بمعنى انه لفظ الوجود في كل ماهية خصوصية مرادف لاسم
الموضوع لتلك الماهية بخصوصها كالانسان والفرس فليس عنده وجود خاص فان الخاص انما يكون بازاء
العام وهو ليس قائلا به فمذهب الاشعري مركب من جزئين احدهما ان الوجود ليس له معنى مشترك
بل هو في كل ماهية بمعنى اخر وثانيهما انه في كل ماهية نفس ذاتها لا امر زائد عليها فنفي المسئلة السابقة

بنفسه بطل الجزء الاول وبقي احتمال ان يكون الوجود مع كونه مشتركا عين الماهيات جميعا فقصد ابطاله
ايضا في هذه المسئلة ليبطل مذهبه بكلا جزئيه وقال والا لانحصرت الماهيات او لم تنحصر اجزاؤها الثاني الى
اول الكلام وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهيات بالمعنى المذكور لكان اما عينها او جزءها
وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان الوجود عين الماهيات لانحصرت الماهيات ولم يتحقق مغايرة ذاتية
بين ماهية وماهية وذلك لكونهما عين الوجود الذي هو معنى واحد والثاني باطل بالضرورة وما قيل عليه من انه
ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي
حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان ولها تقييدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك
تتراءى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من
عدم انحصار الماهيات ولا تم ايضا اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا فاجاب عنه المحقق الشريف
بان هذا خروج من طور العقل فان البداهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقائق
متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم
ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ودلائله بل هو معزول هناك كالحس في ادراك
المعقولات واما المتشبثون ببديهيات العقل والقائلون بان ما يشهد له العقول وما يشهد عليه مردود
انه لا طور وراءه فيزعمون ان تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها محمولة على ما يوافق العقل فهم
لبطلانه بالبديهة عندهم مستغنون عن اقامة البرهان على بطلان امثال ذلك ويعدون التعويل عليها مما
لا يلتفت اليها واما الثاني فلان الوجود لو كان جزء الماهيات لكان لها اجزاء اخر بالضرورة موجودة
لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزء لتلك الاجزاء ايضا وهكذا فيلزم ان لا ينحصر اجزاء
الماهية بل يكون غير متناهية وهو محال اما اذا فرض كون الوجود جزءا خارجيا للماهية مع كون هذا الفرض
محالا لما سيأتي من انه من المعقولات الثانية فلزوم التسلسل مع لزوم كون تلك الاجزاء مترتبة في الوجود
واما اذا فرض كونه جزءا عقليا فظاهر انه يكون جنسا اذ يكون هناك جنس فهناك فصل موجود هو
جزء له ايضا وهكذا الى غير النهاية فللزوم امتناع تعقل ماهية من الماهيات بالكنه وهو باطل لانا نعقل
بالضرورة كثيرا من الماهيات بالكنه بمعنى نعقل جميع ذاتياتها الاولية والثانوية وانكار ذلك مكابرة ومنها

علی انها یجب کونها معلومة للمبادی العالیة ومرتبة فیها مع کونها مترتبة وهو تسلسل محال هذا اذا قلنا بعدم
تحقق الاجزاء العقلیة متباینة فی الخارج کما هو المشهور لان الاجزاء العقلیة لکونها متحدة فی الوجود لا تقدم
لها علی الکل فی الخارج واما علی رای سید المدققین فلها تقدم علی الکل بحسب الخارج بناء علی مذهبه من ان
التقدم راجع الی الاحقیة فی الوجود مع کون تلک الاجزاء مترتبة فی الخارج فیلزم التسلسل وایضا علی تقدیر
لا بد من الانتهاء الی البسیط فان الکثرة مطلقا لا بد من اشتمالها علی الکثیر فهو مبداها فینتهی سلسلة الترکیب الیه
لا محالة فان قیل علی تقدیر کون الاجزاء عقلیة لا یلزم الانتهاء الی البسیط لان معنی ترکیب العقل ان العقل
ان یحلله الی امور هی تلک الاجزاء العقلیة فتلک الاجزاء فی الحقیقة اجزاء تحلیلیة لا یحتاج الماهیة الی تفصیلها
لا فی الخارج وهو ظاهر ولا فی الذهن لامکان وجودها فیه من دون تلک التفاصیل نعم یحتاج الیها فی الحصول تفصیلا
من الذهن لا فی الوجود الذهنی مطلقا ولا محذور فی کون التحلیل غیر واقف عند حد معین کما فی انقسام المقادیر
اقول یجب کون الاجزاء العقلیة مطلقا متمایزة فی حد ذاتها مفروزة فی ذاتها الاشتراک وما به الامتیاز وهما
صفتان ثابتتان لها فی نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل ومعنی کونها تحلیلیة انه لا یجب کونها متباینة فی الوجود
الخارجی بل هی ملحوظة بحسب هذا النحو من الوجود ولیس معناه ان کونها اجزاء انما هو بتعمل العقل وتحلیله بل هی
اجزاء فی نفس الامر متمایزة فیها بخلاف اجزاء المقادیر فان کونها اجزاء انما هو بتحلیل العقل وتعمله ولا یلزم من
ذلک کونها غیر مطابقة لما فی نفس الامر لان لها منشأ انتزاع فی نفس الامر وهو کون المقسوم مقدارا قابلا للتحلیل
بخلاف فرض التحلیل وحصول النقطة ولا یجب بمجرد ذلک کونها متباینة متکثرة فی نفس الامر اما الاجزاء العقلیة
فانها یجب کونها متباینة متکثرة فی نفس الامر لما عرفت واذا کانت متکثرة بالفعل فی نفس الامر یجب لا محالة
اشتمالها علی الواحد لما مر لا نم وجوب انتهاء کل کثرة الی واحد حقیقی فان القدر الضروری هو ان الکثرة
لا بد فیها من واحد عددی لا من واحد حقیقی والواحد العددی یجوز اشتماله علی احاد اخر مثلا الکثرة من الانسان
لا بد لها من الاشتمال علی انسان واحد وظاهر انه مرکب من الاجزاء لا القادح فی کونه مبدا لتلک الکثرة
اقول کل کثرة لا بد ان ینتهی الی واحد لا یکون مرکبا من افراد من جنس افراد تلک الکثرة سواء کان واحدا
حقیقیا او مرکبا لکن لا من افراد من جنس تلک الکثرة فاجزاء الماهیة بحسب ان ینتهی الی ما هو جزء واحد
للمهیات من حیث هو جزء الماهیة ولا یکون مشتملا علی ما هو جزء الماهیة هذا ویرد علی هذا الدلیل انه

انه انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات ولا جزءا لجميعها ولا يلزم من ذلك كونه زايدا
على الجميع لاحتمال ان يكون زايدا في البعض وعينا او جزءا في البعض فلا يتم شيء مما ذكرتم اما علم لزوم اتحاد
جميع الماهيات فظاهر واما علم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز الانتهاء الى اجزاء وجودها
زايدة عليها فان قيل اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول غير متصور لانه مفهوم واحد
فلا يمكن اختلاف مقتضاه بل لا نقول ان الوجود يقتضي ذلك بل المقتضي لذلك هو الماهيات ولو سلم
ان المقتضي هو الوجود فلا نسلم وجوب الاستيفاء في مقتضاه وانما يلزم لو كان متواطيا وهو ممنوع
والتشكيك لا يثبت مطلوبكم وهو ادعاء الكلية لان اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع
ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع والحق ان الدعوى بديهية وهذه الوجوه تنبيهات عليها فلا يضرها
عدم تماميتها كما صرح به شارح المقاصد وغيره من المحققين هذا وقوله ولانا نعقلها اشارة الى
الدليل الثاني وتقريره انا نعقل الوجود ونغفل عن تعقل الماهية اي نعقل الماهية ولا نعقل وجودها
الذهني والخارجي فلا يكون الوجود نفس الماهيات ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقله
عن تعقلها فان قيل تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن
وجودها في الذهن اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير
تعقل وجودها في الذهن فان تعقل وجودها في الذهن غير وجودها بالاعتبار لان التعقل غير
المتعقل بالاعتبار وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل لا نسلم انا نعقل الماهية مع الغفلة
عن وجودها فانه كلما تمثل الماهية في الذهن تمثل الماهية مستلزما بتمثل وجودها فيه اجيب
بانه لو كان تمثل الماهية مستلزما بالتمثل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية موجودة عند
تمثلها في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقومه عند تمثله في الذهن وليس كذلك فانا
نعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني فان قيل محصل هذا الوجه انا نتصور
الماهية ولا نصدق بوجودها فالماهية معلومة اي تصورا والوجود ليس بمعلوم اي تصديقا فلا يتحد
الوسط لان التعقل اعم من التصديق فلا باعث على حمل الكلام على ما ذكرت بل الحق انا انا نتصور
الماهية ولا نتصور وجودها او انا نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي هي من غير

تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها كما صرح به شارح المقاصد لا يقال حاصل هذا الدليل انه تعقل الهيئة
مع الغفلة عن كلا فردي الوجود الخارجي والذهني وهو لا يدل على زيادة الوجود المطلق فانه يمكن زيادة
كل من القسمين بدون المطلق لانا نقول زيادة الوجود المطلق بمعنى مغايرة مفهومه مع مفهوم الهيئة
ظاهر جدا بحيث لا يحتاج الى تنبيه اصلا بل المحتاج الى التنبيه انما هو زيادة قسميه لا من حيث مفهومهما
ايضا بل بحسب حصصهما وما يقتضي كونها افرادا لها بحسب ماهيته ماهية فليتدبر ثم انه يرد على هذا الدليل
ايضا انه لا يثبت الكلية فان الماهيات التي لا نتصورها الا بعقلها غير منفكة عن تعقل وجودها هذا
وقوله لتحقق الامكان اشارة الى الدليل الثالث وتقريره ثابت للهيئة فظاهر ان حاجة الشيء الى الغير في
الوجود انما يتحقق اذا جاز عدمه لذاته ضرورة ان ما امتنع عدمه لذاته لا يعقل ان يحتاج الى الغير في الوجود
وهذا المعنى عين جواز العدم والوجود كليهما نظرا الى ذات الشيء وهو معنى الامكان فلو كان الوجود عين الهيئة
او جزئها لم يمكن عدمها نظرا الى ذاتها ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا سلب جزئه عنه فلم يمكن
ان يثبت لها الامكان والمشهور في تقرير هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى
الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الهيئة لم يتحقق هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق
بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود جزءا لها واما
عدلنا عنه لابتنائه على التساوي وهو يتوقف على نفي الاولوية الذاتية فيطول المسافة ويصعب اللهم الا
ان يراد المساواة في اصل الجواز فيعود الى ما ذكرنا هذا فان قيل ان من يزعم ان الوجود نفس الهيئة يقول ان بعض
الماهيات يقتضي لذاته ان يكون تلك الهيئة في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها كالانسان مثلا يحتاج
في كونه انسانا في الخارج الى الغير لا في تحقق امر زائد على ذاته وذلك هو الممكن وليس هناك امر يكون نسبة
الماهية اليه والى سلبه سواء وان سلم المغايرة الاعتبارية كافية كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم
من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير للماهية في المفهوم كما ادعاه اجيب بان كون الماهية تلك الهيئة
في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية قطعا وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود لا انه كون الماهية الا
انه زيد عليه قيد وهو قوله تلك الهيئة ونحن نقول اذا لم يقتض الماهية لذاتها الاتصاف بذلك المفهوم
ولا عدم الاتصاف به كان هناك مفهوم وراء الماهية نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء فقد تحقق الامكان

الامكان بمعنى تساوي النسبتين لا انه لا يكون الامكان نسبة يقتضي الطرفين حتى يكون التغاير اعتباريا
كما بناوا الا لكان تخصيص الاستدلال بالامكان كاذبا لعدم الجريان في الوجوب بعينه بل لا يستدل بما ذكرنا
من ان نسبة الشيء الى نفسه او جزئه لا يكون كنسبته الى سلبهما ضرورة وقوله وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال
اشارة الى الدليل الرابع وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الهيئة فلا يكون لحمل الوجود عليها
في قولنا السواد موجود فائدة اذ يكون بمنزلة قولنا السواد سواد لكن فائدة الحمل ثابتة بالضرورة فكون الوجود
عين الهيئة منتف وهو المطلوب واما جزئها فلم يتوقف حمله على الهيئة على الاستدلال لان ذات الشيء بين الثبوت
له عند تعقله بالكنه ولا شك في كون بعض الماهيات متعلقة بالكنه مفصلا كما ترى كثيرا ما نحتاج
في حمل الوجود على الهيئة المتعلقة بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود جزءا لها ايضا وهو المطلوب ويرد
على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية وقوله وانتفاء التناقض وتركب الواجب اشارة الى الدليل الخامس
وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما نفس الهيئة فيلزم التناقض اي الحكم باجتماع النقيضين سواء
كان الحكم صادقا او كاذبا عند سلب الوجود عنها لان قولنا الماهية ليست بموجودة يكون حينئذ بمنزلة
قولنا الماهية ليست بماهية ومعناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد والمراد بالتناقض المصطلح
عليه اي اجتماع النقيضين لان القضية صادقة في نفس الامر وهي قولنا السواد سواد والموجود موجود
ولما كان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا
لتلك القضية الصادقة في نفس الامر فيلزم اجتماع النقيضين لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود
ليس مناقضا لشيء من القضيتين واما جزئها وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب
اذ كل ما له جزء فله جزء اخر بالضرورة وهو معنى التركيب فقوله وتركب الواجب عطف على التناقض
مثل النفي لا شك في صدقه هو قولنا السواد سواد ما دام موجودا لا مطلقا اي السواد المعدوم ليس بسواد
لما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع وفيه تنبيه على انه لو كان الوجود عين الهيئة يكون الصادق
هو قولنا السواد سواد ما دام سوادا او لا ينافيه قولنا السواد ليس بسواد بل ما ينافيه هو قولنا السواد
ليس بسواد ما دام سوادا وصدقه ممنوع فلا يلزم من ذلك جواز سلب الوجود عن الهيئة اذ هو في الهيئة

المعدومة لان الهوية الموجودة والسواد المعدوم كما انه ليس بموجود ليس بسواد والسواد الموجود كما
هو سواد فهو موجود اجيب بان هذا الفرق انما يتاتى على تقدير مغايرة الوجود للماهية لا على
العينية اذ على تقدير العينية لا فرق بين المقيد بالوجود وبين المط فان الفرق اعتراف بمغايرة
الوجود للماهية فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد
هذا قريب من ذلك ما قيل ان معنى قولنا الماهية ليس بهوية في الخارج ان الماهية المعقولة ليس لافرادها
ذوات خارجية ولا تناقض في ذلك واجيب بان قولك ما له ذوات خارجية يشتمل على معنى الكون في الخارج
فقد اعتبرت مفهوما وراء الماهية وحاصله ان الهوية ليست بموجودة في الخارج فلو كان الوجود في الخارج
عين الهوية لكان المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر من سلب الشيء عن
نفسه وهذا تناقض بلا ارتياب وما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون
موجودا فيه فلا يكون هو فيه فذلك باطل لان مآله في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج
عينه لم يجز اصلا هذا وهذا الدليل ايضا لا يفيد الكلية لا يقال يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق
بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان يقول الامكان
هو ان لا تقتضي الهوية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا العدم كذلك وهو لا ينافي نسبة الماهية
الى الوجود والعدم والنسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا متصور بل قد يصير معينا للعقلاء فان النسبة بين
الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء وكذا التساوي نسبة الشيء الى جزئه ونسبته الى سلب ذلك الجزء
جائز في الاشتقاقية واما عن الثاني فبان يمنع قوله كان السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد
او الموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الموجود ذو وجود واما عن الثالث فبان
يمنع قوله كان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود بل بمنزلة
قولنا السواد ليس بذي سواد او الموجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا لانا نقول لما
ان النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدري الذي هو مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة
اذ لا يمكن ان يذهب الوهم الى كون هذا المعنى عين الماهيات وكذا مفهوم الموجود بحسب اللغة
اعني مفهوم هذا المشتق الذي هو مفهوم ما ثبت له الوجود ضرورة كونه زائدا بل الخلاف في النزاع

النزاع انما هو في انه اذا اطلق على زيد مثلا لفظ الانسان واطلق عليه ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من
اطلاق لفظ الموجود عليه بحسب العرف هو بعينه المفهوم من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون هذان
اللفظان حين اطلقا على زيد كالمترادفين ام لا بل امر زائد عليه فيكونان كالمتباينين فعند القائلين
بالزيادة يكون مصداق حمل لفظ الموجود على زيد هو قيام ذلك الامر الزائد عليه وذلك الامر الزائد
هو المراد بالوجود بخلاف حمل لفظ الانسان فان مناطه انما هو كون المفهوم من لفظ الانسان تمام
حقيقة زيد وعند القائلين بالعينية يكون حمل الموجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا
تفاوت ويطلق لفظ الوجود ايضا على ما يطلق عليه لفظ الموجود فعنده المفهوم من لفظ الوجود ومن
لفظ الموجود ومن لفظ الانسان ثلاثتها واحد بخلاف القائل بالزيادة فان كل واحد منها عنده
مفهوم على حدة فقياس حمل المواطاة وحمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى المعرفي عند القائل
بالعينية واحد اذا تحققت ذلك ظهر لنا اندفاع الاجوبة الثلثة وقد يجاب ايضا بان مرادهم من الوجود
الوجود على طريقة الساعة المشهورة وصدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ المحمول وقد
يكون لخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد بمعنى ان خصوصية الذات تنوب مناب المبدأ
مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل الوجود على الممكنات من قبيل الاول
وعلى الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود عينا او زائدا يرجع الى كون حمل الوجود من قبيل الثاني
او الاول وح نقول اذا كان حمل الوجود على السواد مثلا مثل حمل الانسان على زيد في كون خصوصية ذات
الموضوع كافية في صدق الحمل كان حمل الوجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه ممتنعا فلم يتحقق الامكان الذاتي
وكذا حمل الوجود عليه يكون ضروريا فلا يكون مستفيدا وكذا كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا
السواد سواد ولما فرغ المصنف من ذكر الادلة على زيادة الوجود اراد الاشارة الى الجواب عن استدلال
القائلين بعينية الوجود فلنذكر اولا ادلتهم مع ما اجاب القوم عنها قال شارح المقاصد احتج القائل
بكون الوجود نفس الهوية بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الهوية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا
عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في انفسهما لان ما لا تكون
له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والهوية ممتنع اما من جانب الهوية

فلانها لو تقدمت بما لا للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم
وجود المعروض على العارض واما بوجود اخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا
عارض فتحقق سابقية وجود المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقديرات تحقق
اي وجوده زايد عليه لتسلسلت الوجودات فيها مجتمعة فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض
والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي
بدون الوجود معدومة لزم قيام الموجود بالمعدوم وفيه جمع بين متنافيين الوجود والعدم وهو تناقض
الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في ساير العروضات فان كان ذلك الوجود هو الوجود
الاول لزم التقدم وان كان غيره لزم التسلسل وفيه هذا التسلسل مع استحالته يستلزم المدعى وهو كون الوجود
نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودها بغير عارض والا لم يكن الجميع
جميعا وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه موجود اخر بل كل جميع فرضت فرض فيها
بواسطة وجود اخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهيات
وجود اخر واقول يمكن دفعه بان جميع الوجودات الغير المتناهية الملحوظة اجمالا جميع متحقق على فرض
تحقق التسلسل ولا يمكن ان يكون وراءه موجود اخر اذ لا يمكن ان يكون وراء غير المتناهي شيء اخر بالضرورة
الثالث ان وجود الشيء لو كان زايدا عليه لما كان الوجود موجودا لامتناع التسلسل بل معدوما وفيه اتصاف
الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا في المحل الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة
امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فينقل الكلام الى وجوده فيتسلسل
لان التقديرات وجود كل شيء زايد عليه ثم قال والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق
الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة
اما معدومة فيلزم التناقض او موجودة فيلزم الدور او التسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف
الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات
ثم قال والجواب انا لا نسلم اتفاق زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها بحسب العقل بان يلاحظ كلا
منهما من غير ملاحظة الاخر ويعتبر للوجود معنى له اختصاص ما بالماهية لا بحسب الخارج بان

بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا فبعض الايلات فلا سبيل بالماهية من
حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور والتسلسل فان قيل
ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسها او جزءها فلا يخلو عن غيرهما لان العروض
كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض
ظاهر لان اللاوجود نقيض الوجود بلا نزاع قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود والعدم وان كان لا ينفك
عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لان اقتران قيام العدم
او الوجود مقدم او شمسه قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه
بالوجود العقلي ولا استحالة في تجوزان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني فيكون
لها وجود ذهني لا يلاحظ العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها الذهني
لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني فجوابهم الاقتصار على
منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض
الماهية ومن الثاني بانا اخترنا ان الوجود موجود ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا
زايدا عليه وليس كذلك بل وجود عينه وانما النزاع في غيره ولا دلالة انما اقيمت عليه فتحقق ذلك انه
انما كان تحقق كل شيء بالوجود فالوجود يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود اخر يقوم
به كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه من غير افتقار الى زمان اخر
فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا نعم فان معنى وجوده
بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من
ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما
يتحقق تاثير الفاعل عليه بوجود يقوم به فلا او مختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء
بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا الوجود المعدوم فغاية الامر
انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي سواد ولا محذور ولا يلزم اتصاف المحل بما لا تحقق
له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض

بالجسم بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل قال وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة
بالمحل كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فلزم الدور والتسلسل واجتماع المثلين او باللااسود فتناقض وهو
ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله ليلزم محال وظرفيته على محل بصير حال الظرفية اسود من غير
تناقض ولا يمكن مثله في الوجود مع المهية لان الخصم يجعل ان تقوم المعروض على العارض في الوجود مزيد فلا
يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا محيص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العرض
الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما
سبق من نفي الواسطة انتهى اقول وسيأتي عند قول المصنف ره والوجود لا يرد عليه القسمة ما يتعلق بذلك
هذا واذا تحققت جميع ما ذكرنا فنقول وقيامه بالمهية من حيث هي اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم من جانب
المهية بان الوجود لو كان زائدا على المهية فاما ان يقوم بالمهية الموجودة فيلزم كون المهية موجودة قبل
وجودها او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين بمنع الحصر لا نسلم ان قيام الوجود اما بالمهية الموجودة
او بالمهية المعدومة بل قيامه انما هو بالمهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث معدومة وقد
يقرر دليل الخصم بان قيامه بها اما في زمان وجودها فتحصيل الحاصل او في زمان عدمها فاجتماع النقيضين
ومع لا يمكن منع الحصر الا بلزوم الواسطة بل يختار ان القيام في زمان وجودها بهذا الوجود لا بوجود آخر
ليلزم تحصيل الحاصل وقوله ره وزيادته في التصور اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم من جانب الوجود على سبيل
التفريع على الجواب عن الاستدلال الاول اي لما كان الوجود انما يقوم بالمهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة
ولا من حيث هي معدومة وهذه الحيثية اعني العراء عن الوجود والعدم انما يثبت لها في العقل لا في الخارج ضرورة كونها المهية
في الخارج غير منفكة عن احدهما اصلا فزيادة الوجود على المهية وعروضه لها انما يكون في التصور لا في الخارج
فيلزم من كون الوجود في الخارج وزيادة وجوده عليه التسلسل المحال بل الوجود ليس الا في الذهن وكونه
في الذهن وجوده له زايد عليه لكن في الذهن ايضا وهكذا كلما اعتبره العقل فلا يلزم التسلسل المحال لانقطاعه
بانقطاع الاعتبار ولم يلتفت المصنف ره الى الجواب الذي ذكره شارح المقاصد من كون وجود الوجود في
الخارج عين الوجود لكونه خلاف الواقع لا يناسب التفريع بل حاصله ان قيام الوجود بالمهية من حيث هي وهو
لكون زيادته في التصور لا في الخارج وحالاته المهية من حيث هي موجودة في الخارج وان كانت هذه

هذه الحيثية ثابتة لها في العقل لا في الخارج فاذا كانت موجودة في الخارج جاز ان يثبت لها شيء في الخارج كما
ان الجزئي الحقيقي لما كان موجودا في الخارج جاز ان يعرضه الاعراض الخارجية وان كانت الجزئية انما تثبت
له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان البياض مثلا ليس بقائم بالجسم الابيض ولا بالجسم
اللا ابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما يثبت له في العقل لانا نقول قولنا المهية من
حيث هو مركب من موصوف هو المهية ومن صفة هي الحيثية ومعنى كون هذه الحيثية ثابتة لها في
العقل ان الموجود في الخارج انما هو الموصوف فقط وان الموصوف مع الصفة انما هو موجود في
العقل فقط فالمهية من حيث هي موجودة لا انها موجودة من حيث هي وفرق ما بينهما اذا عرفت ذلك
فاذا ثبت للموصوف باعتبار الصفة التي لا توجد الا في العقل امر لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر الا في العقل
لان ما ثبت له ذلك الامر ليس الا في العقل وكذا الحال في الجزئي الحقيقي فان الاعراض الخارجية انما تعرض لذات الجزئي
الموجودة في الخارج لا الجامع وصف الجزئية الثابتة لها في العقل ولو ثبت للجامع ذلك الوصف امر فيها الفرق في
يكون ثبوته لها في العقل لا في الخارج والنقض غير وارد لان الحيثية اذا اعتبرت بالقياس الى المتقابلين بمعنى
سلب الوجود والعدم لا يجب كونها غير ثابتة الا في العقل فان الجسم من حيث هو بالقياس الى السواد والبياض
اعني لا من حيث هو السواد والبياض ليس باسود ولا ابيض في الخارج من هذه الحيثية اعني لا من حيث هو اسود
او ابيض ضرورة كون الموضوع متصفا بالوجود على السواد والبياض العارضين له فهذه الحيثية ثابتة له في الخارج
لا في العقل ان لم يثبت للمهية كون في الخارج كانت عارية عن الكون فيه فيكون معدومة فيه فيلزم ان يثبت
لها في الخارج كونه لا استلزام الثابت الثبوت في الخارج غير ذلك الشيء في الخارج مما نحن فيه وليس عين المهية
ولا جزءها كان زايدا عليها في الخارج فلا يلزم من زيادته عليها في الخارج انفراد كل منها بوجود لا يلزم من
زيادة المقبول على القابل في الخارج ان يكون المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود القابل بل قد يوجدان بوجود
واحد كالوجود والمهية فان الوجود موجود بنفسه والمهية موجودة به اجاب عنه المحقق الشريف بانا ان
قلنا انه موجود في الخارج فقولنا في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان
ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الوجود في الخارج بلا ارتياب ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا
ولما الف وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جزم بكونه موجودا من الموجودات فان قلت

لا يشك فان زيدا موجود في الخارج واما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس مما لا يشك فيه لان وقوع
الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشيء اولا ترى ان قولك زيد متصف بالسواد في
الخارج صادق قطعا وقد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس الاتصاف وان قولك اتصاف زيد موجود في الخارج
ليس بصادق اصلا كيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها
انفسها لا لوجودها ثم قال اذا تمهد هذا فنقول الماهية اذا كانت في الخارج يثبت لها في نفس الامر الكون
في الخارج علاقة في الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال يثبت لها في الخارج الكون على ان يكون
الخارج ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت شيء لاخر في الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج وان لم يقتض
وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي
وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم
سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج للماهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه فكان
لها قبل قيام الكون في الخارج كون اخر فيه وهو باطل فنقول ان لم يثبت للماهية كون في الخارج كانت معدومة
فيه مردودا نها وان لم يثبت لها في الخارج كون لكن يثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي فيكون موجودة فيه
لما عرفت من ان الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون ظرفا لوجود وجوده
حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود ليلزم كون الموصوف ثابتا فيه
قبل الاتصاف به فظهر ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج ولا قائما في الخارج بالماهية فكان لها
قبل قيامه بها وجود اخر فيه وما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيها
فيه سوى الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة
نعم تشهد بان قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب ان لا يكون قيامه بها
قياما خارجيا على نحو قيام البياض بالجسم لا انه يستثنى من تلك القاعدة البديهية وكذا ما يقال من ان الوجود
موجود في الخارج بذاته لا بوجود زايد على ذاته وان غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود
هو المتحقق وما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققا الى تحقق اخر بل هو متحقق بذاته وما عدا التحقق يحتاج
في كونه متحققا الى انضمام التحقق اليه ويمثل ذلك بالضوء فانه مضيء بذاته لا بضوء اخر زايد على ذاته في

نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس مما يعول عليه لما حققنا من ان الوجود لو كان موجودا في
الخارج لكان قيامه بالماهية فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها وجود اخر فيه وما قيل عليه من ان اتصاف
الشيء بنفسه في نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا لا
بحسب نفس الامر فوجود الماهية في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي وكذلك الضوء مضيء في نفسه لا
مضيء في نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشيء بنفسه في نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه في نفس الامر والا
لارتفع النقيضان قلت ان السلب فرع تصور الايجاب بحيث لا يتصور سلب ولا يرد ذلك من ارتفاع النقيضين
في شيء وانما ارتفاع النقيضين ان يتصور نسبة لا يصدق ايجابها ولا سلبها وههنا لا يمكن ان يتصور
نسبة انتهى كلام الشريف فان قيل فيكم بثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له منقوض باتصاف الهيولى
بالصورة فان الهيولى متاخرة عن الصورة بالوجود لكونها شريكة لعلة الهيولى وايضا نمنع ذلك لانه يلزم
ان لا يمتنع اتصاف الماهية بالوجود في الضوء وايضا لانه يلزم كونها موجودة تارات غير متناهية والجواب بان
يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا لا يلزم عدم امتناع كون الماهية متصفة بالوجود في الخارج
ايضا لان التعدد يتوقف على كون الماهية قبل كل وجود موجودة بوجود اخر ويتسلسل لكن ذلك ايضا تسلسل
في الاعتباريات لكون الوجود الخارجي اعتباريا غير موجود في الخارج على ما ذكرتم قلنا اما الاول فمدفوع بان
اتصاف الهيولى انما هي بالصورة المعينة والتي شريكة لعلة الهيولى الصورة ما فلا منافاة واما الثاني فبان
مرادنا من كون اتصاف الماهية بالوجود عقليا لا خارجيا هو ان الوصف اعتباري ليس موجودا في الخارج
لا انه ليس بخارجي وقد عرفت الفرق بينهما فالاتصاف ذهني والوصف خارجي وكلما كان الوصف اعتباريا
فالاتصاف ذهني للماهيات ولو فرضت الوجود موجودا في الخارج فالتسلسل اللازم هناك ليس تسلسلا في
الاعتباريات ان جماعة من اتباع الاشعري بالغوا في توجيه مذهبه في عينية الوجود للماهيات بحيث
يرجع الى مذهب القوم فقال شارح المقاصد تعالى في المواقف ادلة القائلين بان وجود الشيء ليس نفس
ذاته لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غيره لا الا على انه عرض
قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره فادلة القائلين بان
الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى انه ليس للشيء هوية وللعارض المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاول

بحيث يمتنع اجتماع المتباينين فيه من غيره الا ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء
فان هذا بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المصنف خلاف في ان الوجود زايد
على الهيئة ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الهيئة
والهيئة دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية اي بمعنى ان لكل منهما هوية متميزة تقوم احديهما
بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير البحث وبيان ان المراد بالزيادة في التصور لا في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين
فان دليل الاشعري لا ينفي زيادته في التصور ودليل الحكماء لا يثبت زيادته في الهوية ويظهر ان القول بكون اشتراك
الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس
ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل انتهى وانت خبير بانه صريح مذهب الاشعري
هو انه ليس للوجود قيام بالمهية اصلا لا خارجا ولا ذهنا كما هو مقتضى العينية وانه لم يعرف مراده ان كلام
القوم صريح في انه لا قيام له بالمهية في التعقل وهو مرادهم بالزيادة فمن اين التوفيق بين المذهبين وان بعض
القوم ليسوا قائلين بان ليس للوجود هوية ممتازة عن هوية الماهية فقط بل بانه ليس له هوية خارجية
اصلا لا ممتازة عن هوية المهية ولا متحدة معها على ما نقلنا من شرح المقاصد على ان الهوية الواحدة هوية
لكلا المفهومين قال في المواقف هذه الوجوه التي استدل بها القوم انما يفيد تغاير المفهومين دون
الذاتين والنزاع انما وقع في تغاير الذاتين فان عاقلا لا يقول ان مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود
بل ان ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احديهما
بالاخرى وانه الحق وهو معنى كلام الشيخ الاشعري وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا فظاهر انه لو كانت هوية
واحدة هوية لمفهومي الوجود والسواد مثلا لكان الوجود ايضا محمولا على تلك الهوية بالمواطاة كالسواد
وايضا لم يمكن لاحد ان يشك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود فيلزم بهما اما ان
يكون كل من المفهومين عرضيا لتلك الهوية فاما ان لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم ان لا
يكون شيء من الماهيات ذاتيا لشيء من الهويات وهو ظاهر البطلان وعلى الثاني اما ان يكون كل منهما ذاتيا
او يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا واما الاول فاما ان يكون كل منهما تمام الهيئة او كل منهما بعض الهيئة او
احدهما تمام الهيئة والاخر بعض الهيئة فعلى الاول يلزم ان يكون الهوية الواحدة ذات تمامي الهيئة على

وعلى الثاني ان لا يكون شيء من الماهيات تمام الهيئة لشيء من الهويات وعلى الثالث يكون اما الوجود
جزء الهيئة والهيئة جزء الوجود واما الثاني اعني ان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما ان يكون
تلك الهوية بنفس ما هي هوية للذاتي هوية للعرضي ايضا فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي
كما لا يخفى او يكون بما هي هوية للذاتي غيرها بما هي هوية للعرضي فيكون هويتين في الحقيقة لا هوية واحدة
فليتفطن هذا ثم ان صاحب المواقف زعم ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بزيادته
عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو المهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس المهية لا انه لا تغاير
ولا تمايز في الخارج وليس في الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الآخر فيتحقق التمايز واورد عليه شارح
المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات
ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل فنقول تعقله
الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم تجويز نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين المهية والوجود في التصور بان
يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى
كلي مشترك بين الوجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان ومفهوم
الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر انه لا يقول ان الوجود زايد في العقل بمعنى
الكلي المشترك ثابت فيه بل يقول زايد ومشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما
غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على هذا الكلي وهذا القدر يكفي الجمهور من القائلين بنفي
الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزايد على المهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا نقل مقالة في تقرير
اشكال المشهور ان الوجود المطلق اعني هذا المفهوم البديهي الذي ثبت اشتراكه معنى بين الماهيات وزيادته
عليها في التعقل مفهوم كلي افراده عارضة للماهيات متمائزة او متخالفة وتلك الافراد انما تعرض الماهيات
في العقل وذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود المطلق عارض لتلك الافراد المسماة بالوجودات الخاصة
وان الخلاف المشهور بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته عليه انما هو في الوجود
الخاص لا في الوجود المطلق اذ هو زايد في الجميع وناهيك فيما ذكرنا قول المصنف قده فيما سياتي في نفي
التشكيك على عوارضها وقال شارح المقاصد هذا اي ما ذكرنا من زيادة الوجود على المهية ذهنا

انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها الوجود وهما
لا تمام المغايرة بينهما بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته
ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات
بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود
بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بماهية ولو في العقل كما في الممكنات وقال بعضهم ذهب جمهور المتكلمين الى ان
مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصصا حصصا باضافته الى الاشياء
كبياض هذا الثلج وذلك وذلك والموجودات هي هذه الحصص وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة
من ذوات الاشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا وخارجا عند اخرين وحاصل ما ذهب اليه الحكماء ان
للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات والوجودات حقائق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض
الاضافة ليكون متماثلة متفقة الحقائق ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا بل هو عارض لازم
لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج
الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص به كما في اقسام الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصصا
حصصا انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك ونور هذا السراج وذلك
وليس كذلك بل هي حقائق متخالفة متباينة تحت هذا المفهوم الخارج عنها العارض لها واذا اعتبر تكثر ذلك
المفهوم وصيرورته حصصا باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات المتخالفة الحقائق
فهنا امور ثلثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته الى الماهيات والوجودات الخاصة المتخالفة
الحقايق فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حقيقة حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص
عين الذات في الواجب خارج زايد فيما سواه انتهى كلامه وجملة كتب القوم مشحونة بهذا الذي ذكرنا من كون
الوجود المطلق مفهوما كليا له افراد متكثرة بحسب تكثر الماهيات وبنوا عليه كثيرا من المسائل وانت تعلم ان ذلك من
اعظم الاشكال كيف وقد صرح كل منهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق الماهية لا ما به يتحقق الماهية وسيأتي عن قريب
وكلام المصنف ومن ذهب قاطبتهم ان التحقق والكون مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان للوجود فرد خاص
ان يكون هو ايضا نفس تحقق الماهية المخصوصة لا ما به يتحقق الماهية المخصوصة وكما ان نفس تحقق لا يمكن ان

يكون لخصوصية في نفس التحقق فان معنى التحقق واحد في جميع التحققات ولا يمكن ان يتخصص الا بما يكون
خارجا عن التحقق فالتحقق الخاص حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو متحقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصة فليس للوجود
الا حصص متكثرة بالاضافة الى الماهيات المتكثرة وهذه الحصص ليست الا نفس مفهوم التحقق مع قيد الاضافة
الى الماهية ومفهوم التحقق الذي هو معنى الوجود ليس له قيام حقيقة بالماهية بحسب نفس الامر في الخارج ولا في
كانه اعتبار عقلي محض وانتزاعي صرف فما لم يعتبره العقل ولم ينتزعه لا يمكن ان يكون قائما بشيء اذ ليس شيء الا بعد
الانتزاع فاذا انتزعه العقل من الماهية اما من حيث ذاتها كما في الواجب او باعتبار امر زايد عليها كما في الممكن يعتبره
قائما بالماهية والماهية متصفة به وهذا هو المراد من قيام الوجود بالماهية في التصور لا ان هناك قياما حقيقيا
بلا اعتبار معتبر اذ لا يتصور ذلك في حق الوجود الذي ليس معناه الا التحقق كما عرفت وهذا هو
الاشكال الوارد على الحكماء ويستنبع منه ما يتفصى به عن هذا الاشكال فقرر بينهم على وجه يطابق
قواعدهم ان شاء الله تعالى **هداية** قد اشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحدة الوجود وان الوجودات
بل الموجودات ليست بمتكثرة في الحقيقة بل هناك موجود واحد قد تعددت شئونه وتكثرت اطواره وقد
ذلك بحسب الظهور والمعنى المتبادر مخالف لما يحكم به بديهة العقل من تكثر الوجودات بالحقيقة المجردة
تصدى كثير من المحققين لتوجيهه فذهب جماعة ممن لهم خوض في التصوف وممارسة في طريقة النظر
الى ان مرادهم من الوجود الواحد هو حقيقة الوجود العام البديهي اعني ما هو معروض له حقيقة ولكن بشرط
التعين واللاتعين ولعله هو الواجب تعالى كما ان واجب الوجود عند الحكماء هو الحقيقة ولكن بشرط الا
فقال بعضهم كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زايدا على الوجود الواجب وعلى الوجودات الخاصة
على تقدير كونها حقايق مختلفة يجوز ان يكون زايدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة
الواجب تعالى كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم الزايد امرا اعتباريا
غير موجود الا في العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقته والتشكيك الواقع
لا يدل على عرضيته بالنسبة الى افراده فانهم لم يقيموا برهانا على امتناع الاختلاف في الذاتيات واقوى ما ذكروه
انه اذا اختلف الماهية والذاتي في الجزئيات لم يكن ما هنا واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض
بالعارض وايضا الاختلاف بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية و

من بعضهم انه اذا اختلفت حقيقة بكونها في بعض اقوى او اقدم او اشد او اولى فكل ذلك عند المحققين
راجع الى الظهور دون نفس الحقيقة الظاهرة اي حقيقة كانت من علم او وجود او غيرهما فقابل
ينبغي للظهور الحقيقة من حيث هي اتم منها من حيث ظهورها في قابل اخر مع ان الحقيقة واحدة في الكل
والفاضلية والتفاوت واقع بين ظهوراتها بسبب الامر المظهر المقتضي لتعين تلك الحقيقة تعينا خاصا فلا
لتعينها فاذن لا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية ولا تبعيض قال ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه
هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ
القلب بالكلية من جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة
على هذه الطريقة بدون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة من الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم
الاشياء كما هي وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور طور وراء العقل ولا يستبعد وجود ذلك فوراء
العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها الا الله تعالى ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى العقل
فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود ليس داخل العالم ولا خارجه كذلك يمكن ان
يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقييد
ولا يقيدها التعين مع ان وجود حقيقة كلية ليس من هذا القبيل فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين ذهبوا
الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج والمقصود هنا رفع الاستحالة العقلية والاستبعادات العادية عن هذه
المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلة واما الدليل الدال على وجود الكلي الطبيعي فليس هذا مقام تبيينه
المطالب اليقينية بل على احتمال فلهذا وقع الاعراض عن ايرادها والاشتغال بما يدل على اثبات هذا المطلب
بعينه فنقول لا شك ان مبدأ الموجودات موجود فلا يخلو اما ان يكون حقيقة الوجود او غيرها لا
جائز ان يكون غيرها ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غيره هو الوجود والاحتياج ينافي الوجوب
فتعين ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا ثبت المطلوب وان كان متعينا يمتنع ان يكون التعين داخلا
فيه والا لتركب الواجب فتعين ان يكون خارجا عنه فالخارج مع عروضه للوجود والتعين صفة عارضة
له فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين عينه قلنا ان كان التعين بمعنى ما به التعين يجوز ان يكون عينه
لكن لا يفيدنا فان ما به ذاته ينبغي ان يكون هو في نفسه غير متعين والا لتسلسل وان كان بمعنى التشخص

التشخص فلا يجوز ان يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذى بها امر في الخارج ثم انه لا يخفى على من تتبع معالم
ومناهج المسلوكة في كتبهم ان ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب
العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين اخر
من التعينات الالهية كلها لا ينافي شيئا منها فيكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنا ولا خارجا اذا تصورها العقل
بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته لا من تعدده وظهوره في الصور
الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا وغيبا وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة
كلامه ولعمري قد بالغ الغاية في تقرير هذا المطلب ولكن يتضح فيه انظار كثيرة يجب ان اشير الى بعضها منها
التشكيك فانه يمتنع في الحقائق والذاتيات وعلى تقدير تسليم امتناعه ادعى امام البرهان عليه ودفع النقض عنه
اليوم ومع ذلك فليس يظهر فيما ذكره لو لم يكن هناك مانع اخر ومنها ان في حقيقة اثبات الله ومنها اثبات
طور وراء العقل فانه يمتنع ان يكون طور وراء العقل الا النبوة ولو جاز ذلك لبطلت الشرائع وجميع الاحكام
النقلية وارتفع الامان وانسد باب الايمان وليس نتيجة ما ذكروه من الرياضة والمجاهدة سوى تلطيف السر
وتهذيب الباطن ليسهل النظر ويسرع الفكر ويصفو الذهن فيخرج المعقولات عن الغواشي الوهمية وتمييز
المعقول عن الموهوم فذلك هو معنى الكشف ونور الكاشف بل ان الصوفية الا الحكماء المترقية بالفكر الى
حد المشاهدة التامة والمكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب الاوهام الجزئية والاغشية الحسية عن بصيرة
العقلية التي هي حقيقة نور الله الكاشفة عن الاشياء كما هي ومنها تجويز كون الوجود الواجبي الذي تم افادة
شمولية ولا يخفى وجود الكلي الطبيعي الذي على تقدير وجوده كما هو من اضعف الموجودات الغير المستقلة في
الموجودية المحتاج الى انضمام التعينات والعوارض المشخصة ومنها تجويز كون التعين عين ذاته تعالى واثبات تعين
لا ينافي التعينات بل يجامعها ويجتمع معها وهو عين ذاته تعالى وظاهر ان مثل هذا لا يكون الا مع
ضعف التعين والوجود لا مع كماليته ومشابهته كما في المجردات العقلية فانها يمتنع ان يختلط لتمايزها مع
غيرها فكيف الوجود الواجب تعالى بل الحق توجيه مذهبهم وتاويل كلامهم في وحدة الوجود الى ما يؤل اليه
كلام المتالهين على ما سيحقق مذهبهم من كون الواجب عين الوجود البحت وعين التعين البحت وعين
الفعلية الصرفة وتعينها ووجودها بنفس ذاتها لا بامر زائد عليها وهي حقيقة الوجود ولا حقيقة له

عنها لكنه قال في شرح المقاصد فما اعجب حال الوجود من اختلاف العقلاء فيه بعد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء
مع ان الغالب من حال الشيء ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء ومنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل
انه جزئي حقيقي لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود
زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو وقال والحق انه كلي والموجودات افراده ومنها اختلافهم
في انه واجب او ممكن فقد ذهب بعض المتأخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس
بجوهر ولا عرض لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل
موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان ومنها اختلافهم
في انه نفس الماهية او زائد عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك معنى او لفظا كما
سبق ومنها اختلافهم في انه متواطئ او مشكك وسيأتي وانما اطنبنا في هذه المسئلة بهذا التعقيب
لكونها من اعظم المهمات المسئلة الرابعة في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود الذي ثبت كونه
متعقولا بالبداهة ومشتركا معنى بين الموجودات اما يقيد بقيد الخارج فيقال الوجود الخارجي والخارج
ويراد منه الوجود العيني والوجود الاصيل وقد يقيد بقيد الذهن فيقال الوجود الذهني او في الذهن ويراد منه
الوجود الظلي والوجود الغير الاصيل والمراد بالوجود الخارجي هو الوجود الذي اذا اتصف به الشيء يصير
بحيث يصح ان يترتب عليه آثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذا الاعتبار حقيقة من الحقائق وذاتا من
الذوات فمعنى كون النار مثلا موجودا في الخارج هو ان يكون بحيث يترتب عليها الاضاءة والاحراق
فهذا قبيل الوجود الخارجي هو كون الشيء مبدأ للآثار ومصدرا للاحكام وهذا القسم من الوجود مما لا شبهة
ولا نزاع في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو كون الشيء بحيث لا يكون الشيء به بحيث يترتب آثاره ولوازمه عليه كونه
ذا كون وتحقق ما فهذا مما به خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين وبين غيرهم قال شارح المواقف لا شبهة
في ان النار مثلا لها وجود يظهر عنها احكامها وتصدر منها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود
يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود
وجود آخر لا يترتب عليها الاحكام والآثار ولا هذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل
وعلى هذا يكون الوجود في الذهن نفس الهيئة التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون

دون الهوية ولهذا قال بعض الفضلاء الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد ثبت تحقق محل النزاع بحيث لا
مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من انه تحرير غير صحيح انتهى كلام شرح
المواقف قال وما ذكرنا اشار المصنف ره بقوله وهو اي الموجود ينقسم الى الخارجي والذهني اي يشتمل على مجموع
القسمين بعنوان كل منهما ثابت ومتحقق والا اي وان لم ينقسم اليهما ولم يشتمل على المجموع بل كان الواقع
هو الخارجي فقط دون الذهني لبطلت الحقيقية اي هذا القسم من القضايا استدل مثبتو الوجود الذهني
بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه المصنف ره وتقريره يستدعي تقديم مقدمة هي ان القضية قد تؤخذ خارجية
وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة كقولنا حركة الفلك اما شرقية او غربية
وكقولنا هلك الماشية وقتل من في الدار واسلنا الى ذلك مما الحكم فيه مقصور على الافراد المحققة الوجود وقد
يؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والثاني جنس
او فصل والمعدوم اما ممتنع او ممكن وقد تؤخذ حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الموجودة
محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او حادث وما مركب او بسيط الى غير ذلك من القضايا المستعملة
في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الافراد المحققة الوجود قطعا اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح
المقاصد تقرير هذا الدليل ان من القضايا ما هو موجبة حقيقية وهي يستدعي وجود الموضوع فرضا
وليس في الخارج اصلا كقولنا العنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد الخارجية
في القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن انتهى
الحقيقية بالموجبة الكلية كما ترى وتبعه المحقق الشريف فقال في شرح كلام المصنف ره بعنوان ان الحكم في
الكلية على جميع ما هو في نفس الامر فرد للكلي الواقع عنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا
فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية كان الحكم متناولا لجميع ما صدق
عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل بعضها وقتا ما
عدا ما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها فظهر ان الحكم
فيها ثابتا ولها التي يوجد في الخارج اصلا فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق الايجاب عليه ضرورة فلو لم
الوجود الذهني كانت الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا انتهى وهذا معنى ما قيل من ان الاذ

ما ذكر من بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل حقيقية الذي هو مقتضى الكلام الا ان يحمل
الموجبة الجزئية داخلة في المدعي بمعنى يختص بالموجبة الكلية اقول فظهر من مجموع ما نقلنا انهم خصصوا الحقيقية
بالموجبة الكلية وان المراد من البطلان للحقيقية هو بطلان اعتبارها اي يلزم ان يكون اعتبار القضية
الحقيقية واخذها قضية علمية باطلا بطلانا ما بينا حيث لا تصدق فيما لا وجود لموضوعها اصلا وتخصيص
الحكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج فيما كان لموضوعه وجود فتتحد القضية الخارجية عنا الحقيقية
فتصير الحقيقية لغوا محضا والمحقق الدواني حمل البطلان على الكذب فاعترض على هذا الدليل بعد التخصيص
بالكلية على تقدير انحصار الوجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها على ما علم من تفسيرها
الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما
هو فرد له في نفس الامر فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له
في نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد
الذهنية بمعنى جميع الافراد الموجودة في الخارج وغير الموجودة في الخارج لئلا يلزم المصادرة كما قيل لكان
كاذبا كما ذكر لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي اصلا اقول افراد
النفس الامرية لا يمكن ان تنحصر في مادة من المواد في الافراد الخارجية فان المراد من الافراد النفس الامرية
ما يكون فردا للمهية مع قطع النظر عن الوجودين مثلا المثلث مطرد على جميع ما هو فرد للمهية سواء
اعتبر موجودا باحد الوجودين اولا كيف وتقرر المهية مقدمة بالمهية على تقرر الوجود كما سياتي في الحد
ايضا معترف به والفرد انما يكون للمهية لا الموجود فانا ما ليس له فرد خارجي فلا يتحقق هنا الحقيقية
بهذا المعنى بل بمعنى اخر كما سياتي عن قريب ثم قال والحق ان معنى قول المصنف ره والا لبطلت الحقيقية
انه لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتباره فائدة فيرتفع هذا القسم بالكلية اقول ان ذلك
الظاهر من كلام من سبقه ليس الا ذلك فلا وجه للاعتراض عليهم ثم التوجيه بما هو الظاهر من كلامهم
ومبناه ثم انه اورد عليه بان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على اعتقادهم
ثبوت الوجود الذهني وليس في اعتقادهم ذلك دليل عليه بل الكلام في طلب ما ذهبوا اليه واقول
هذا مدفوع بانه انما يكون اعتبارهم مبنيا على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية هو الحكم على الافراد الخارجية

الخارجية والذهنية وليس كذلك كما عرفت بل معناها الحكم على جميع الافراد بحسب نفس الامر من غير التفات
الى خصوص الوجود الخارجي والذهني وان التفت فالى مجرد الوجود في الخارج والا لا وجود فيه لا الى خصوص
من الوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان مثال زوايا المثلث مثلا نجزم بعموم الحكم لجميع الافراد في نفس الامر
ولا يخطر ببالنا خصوص من الافراد الذهنية بل نجزم بذلك وان لم نكن قائلين بالوجود الذهني بل مع القول
بعدمه ايضا فغاية الامر ان يخطر الوجود في الخارج والا لا وجود فيه ثم انا نقول اذا علمت معنى الحقيقية
والمراد من البطلان كما ذكرنا وتاملت حق التامل ظهر لك انه لا حاجة الى التخصيص بالكلية بل يكفي الايجاب فقط
اذ يلزم على تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية كلية وجزئية لان المعتبر في القضية الجزئية انما
هو البعض الغير المعين فكل بعض من الابعاض اذا اخذ على نحو الحقيقية يكون له افراد موجودة وافراد
غير موجودة فلو لم يكن الوجود الذهني ثابتا لزم الانحصار على الافراد الموجودة في الخارج فلم يبق فرق
بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية الخارجية ولم يكن لاعتبارها حقيقية فايدة فيلزم بطلان الحقيقية
مطلقا وهو المطلوب فان قلت من القضايا ما ليس لعنوان موضوعها فرد ذهني بل ينحصر افراده في الامر
الخارجي كمفهوم الواجب بالذات والوجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على الامر الخارجي
فيتحقق الحقيقية الموجبة الكلية قلت ذلك ايضا مبني على توهم الكذب من البطلان فاذا تذكرت هنا
ما ذكرنا من معنى الحقيقية والمراد من البطلان اندفع ذلك على ان المراد بالافراد الذهنية هي الافراد
المقدرة على ان يكون الذهني ظرفا للوجود الفرضي اعني الوجود الذي هو نفس الفرض والتقدير الذي
لا للوجود الذهني يكون الافراد على تقدير وجودها في نفس الامر موجودة به وليس لمفهومي الوجود
الخارجي والواجب بالذات فرد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فليتفطن ثم ان صاحب المواقف قرر هذا
الدليل بانه لولا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية حقيقية والموضوع والثاني باطل فانا اذا قلنا
الممتنع معدوم فلا نريد به فقط ان الممتنع معدوم فيه بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع من الافراد
المعقولة المعدوم فاعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم ليس قضية حقيقية في
اصطلاح القوم والجواب ان المراد من الحقيقية هنا هي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس
الامر الحاصل الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا

لا المشتركة بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط انما محققة او مقدرة لكن يرد عليه ان مفهوم
المعدوم امر سلبي فهذا الحاصل بما ذكره شارح المواقف وهذا ما ادعاه الفاضل اللفاوات خبير بان تقرير شارح المقاصد
اولا ناظر الى تقرير المواقف لكن بتغيير الى ما يعبر الحكم فيه ايجابا ولهذا نظر الى كلام المصنف ره والوجه الثاني انا
نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لا
جتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي
الاستحالة فيلزم ثبوت المستحيلة ليتحقق هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن فتقرير الجواب من الوجوه
ما لا تحقق لموضوعها في الخارج والموجبة ليستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال انا
نحكم على المستحيلة باحكام ثبوتية فهذه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فمحال او في
الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارج والذهن لا يستلزم ان
يراد احدهما بالتعيين حتى تلزم المصادرة كذا في شرح المقاصد واعلم ان هذا الايراد قد يوجه باعتبار الاثبات وقد يوجه
باعتبار الثبوت وعلى الاول نقرره بانك ان زعمت انك توجب وتثبت تلك الاحكام في الخارج للموضوع الذي كذلك
فذلك باطل قطعا لان تصادق مثل هذا الحكم موقوف على وجوده في الخارج وان زعمت انك تثبتها له في الذهن
فذلك مصادرة وعلى الثاني نقرره بانك ان اردت بالاحكام الثبوتية احكاما وامورا ثابتة في الخارج فلا
نسلم ان الحكم بها على ما لا وجود له في الخارج ولو سلم وجب ان يكون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان
اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك المصادرة والايراد المنقول ظاهر في الثاني فلا يصح الجواب الاول
بل يجاب بالجواب الثاني وقد يجاب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها احترازا عن الموجبة
السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضي وجود موضوعها لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة بمعنى
ان انتفاء شيء عن اخر يستلزم اتصاف الاخر بانتفاء الشيء عنه وبالعكس بل لا تحقق بينهما الا باعتبار
كما ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فكذا ما يلازمها واذا كانت الامور المحمولة ثبوتية
لا سلب في مفهومها كان الحكم بها ايجابا حقيقيا لا راجعا الى السلب والتحقيق ان السالبة المحمول لا يقتضي
وجود الموضوع بمعنى ان نفس المحمول السلبي لا يقتضي ذلك لما ذكر وانما يقتضي ذلك المحمول السلبي الموضوع
وايجابه له فيقتضي وجود الموضوع لا محالة فاذا كان المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول سلبيا

سلبيا او غيره فلا اعتبار لهذا الجواب بل لا حاجة الى اعتبار الثبوت في نفس الامور المحمولة فان المعول عليه هو اعتبار
الايجاب والاثبات سواء كان المثبت وجوديا او سلبيا واذا اعتبر فالجواب عن الايراد المتوجه اليه المحقق الاول
اصفهاني ان جواب شارح المقاصد رح يظهر اتجاه الى ما اعترض عليه لان معناه ان المراد من الاحكام الثبوتية
هو الاحكام الايجابية سواء كانت الامور المحكومة بها ثبوتية او سلبية واعترض عليه بانك ان اردت انا توجد
في الخارج ما ليس في قوانا المدركة فلا نسلم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كل ما يحكم عليه فهو ثابت
في المبادي العالية فالمفهومات باسرها ثابتة خارجية عن قوتنا المدركة فيكون موجودة
في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس في قوة ادراكية مطلقا التزمنا وجودها في المبادي العالية
ويكون التعقلات مدارك لنا الى تلك المدارك كافيا في ان يحكم عليه والجواب انا لا نريد بالوجود الذهني الا
وجودا غير اصيل لا يترتب عليه الآثار كما عرفت سواء كان في مداركنا او مدارك اخر خارجية عنا فان قيل
هذا الدليل منقوض بانا نحكم على الجزئي الحقيقي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا
وانه ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا او ليس
كل من هويته انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات انما هو الصورة
الذهنية سواء كان ذو الصورة موجودا او معدوما والموجود الخارجي ليس بمعلوم الا بالعرض فكما
نحكم به على الموجود الخارجي فانما نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وقد يسري منها الحكم الى الموجود
في الخارج فان اردت انا نحكم على صورته بعد انعدامه على وجه يسري الحكم منها اليه فممنوع ان ذلك فرع
وجوده وان اردت انا نحكم عليها احكاما لا يسري الى ذيها في حال وجوده فذلك مسلم ولا يستلزم وجوده
بعد انعدامه الوجه الثالث قال في المواقف ان من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة
ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن
واورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية بل هي سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة فقرر شارح المقاصد
الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان الكلي ما هو في
الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن فلا يرد عليه ذلك الايراد لان المفهومية ثبوتية لا محالة ويرد على
التقرير ان هذا داخل في الوجه الثاني فلا وجه لجعله وجها على حدة فان قيل على الوجه الثالث لا نسلم ان

الايجابي يقتضي وجود الموضوع وقولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق
عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر بمعنى الوجود والتحقق بينهما الا ان ذلك
بحسب العبارة وبحسب اعتبار الوجود الذهني هو نفس التنازع فيه بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول في العقل
ولا نسلم ان التعقل بحصول الشيء في العقل والا لكان العلم بشيء ما كان سببا لاثبات المطلوب لجواز ان يكون
في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة
الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل
والعدم الصرف ممتنع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن وقد يجعل هذا
استدلالا على حدة بان يقال انا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا تعلق في فهم الشيء وتعقله الا [illegible] قال بعض
المدققين وتوضيحه ان موجودية الماهية متقدمة على ثبوت سائر اوصافها لها بل على ثبوت ذاتياتها لها في نفسها كما
صرح به المصنف في مصارع المصارع وايضا بديهة العقل تشهد بان الماهية ما لم يكن لها نحو من الوجود لم يكن لها
صفة اصلا اذ لا يكون في هذه المرتبة متميزة بالفعل عن شيء من الاشياء فكيف يتعلق بها العاقل ثم قال ولا يخفى
ذلك ان يعين العاقل معدوما بالقصد [illegible] وكذا كما نعين الولد باستعداد امه [illegible] ومع يتعلق ذلك
المعدوم ويجوز ان يتعلق به العاقل قبل وجوده فاعرفت ذلك لا ندري في الوهم فكيف علم الباري تعالى [illegible]
انتهى وفيه كلام ستطلع عليه ان شاء الله تعالى فهذه الحجة كما ترى جواب بتغيير الدليل ويرجع الى السند لا
اخرى لا فلان يجاب بان الايجاب في قولنا هذا ذلك ليس معناه الا الحكم بثبوت ذلك لهذا بالضرورة كيف
ولحمل الايجاب ليس الا الحكم بالثبوت الرابطي ومنع ذلك مكابرة صريحة والموجود في الذهن انما هو الصورة
المخالفة في كثير من اللوازم اشار الى الحجة من حجج النافين للوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين ثم
بعضهم قائلون به ولما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه وقيام الموجود الذهني بالذهن اعترض
النافون على نفيه بوجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة
البرودة والاستقامة والاعوجاج ان يكون الذهن حارا او باردا او مستقيما او معوجا وفيه ما فيه من
اجتماع الضدين ولاتصاف الذهن بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان يحصل السموات مثلا
بعظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقلنا [illegible]

للمعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود
في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في البيت والجواب من الكل انه مبني على عدم الفرق بين الوجود الاصيل
الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة مثلا ما يقوم به هوية
الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما وكذا في الاستقامة والاعوجاج
وامثال ذلك والمعلوم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هوية السموات وامثالها لا صورتها والكلية
والجزئية والموجودية للموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متأصلين بان يكون
الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن فان لها اصل
في الذهن من المعدوم صورة والموجود غير متأصل ومن الذهن في الخارج هوية والموجود متأصل وبالجملة فانه ثم
الشيء اعني صورته العقلية تخالف الهوية العينية في كثير من اللوازم فان اللوازم قد يكون لوازم للماهية في الوجود
الاصيل وقد يكون لوازم لها بحسب الوجود الغير الاصيل وقد يكون لوازم لها من حيث هي مع قطع النظر
عن احد الوجودين فالموافقة بين الصورة والهوية انما هو بحسب القسم الاخير في القسمين الاولين
ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية هو ان الصورة اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا
جردت من العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الصورة فلا يرد ان الصورة العقلية اذا كانت
الصورة الخارجية لزم لها ما يلزمها والا لم يكن صورة لها فان قيل هذا الجواب الاول مخصوص بما اذا ادعى لزوم
اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة ولو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية
او بصفات المعدومة كالامتناع ونحوه لم يكن التفصي عنه بهذا الجواب بل الجواب الحاسم لمادة الشبهة ان يفرق
بين الحصول في الذهن والقيام به والموجب لاتصاف الشيء هو قيامه به لا حصوله فيه فان حصول الشيء في
المكان لا يوجب اتصافه به وبهذا الفرق يندفع ايضا اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء
انفسها في الذهن لا باشباحها وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فهناك امران احدهما
موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو مفهوم الحيوان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم
جزئي وعرض فعلى القول بالشبح الموجود في الذهن الذي هو كلي وجوهر ومعلوم هو مفهوم الحيوان
الذي يجرد قائم بالذهن اذ على هذه الطريقة ذلك هو معنى الوجود في الذهن والموجود في الخارج الذي

موجودة وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم هو الشيء القائم في الذهن فلا اشكال ولقائل ان يقول بحصول
الاشياء انفسها في الذهن فيشكل بان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض ما هو الذي ليس على هذه الطريقة
الا مفهوم الحيوان الذي هو قائم به ومعلوم وعلى الفرق المذكور يكون مفهوم الحيوان حاصلا في الذهن لا قائما
به والقائم به هو صورة المطابقة له في الهيئة ومن وجود الشيء في الذهن يلزم اتصاف الذهن بالعلم بذلك
الشيء اذ هو القائم بالذهن لا بذلك الشيء اذ هو حاصل فيه لا قائم به قلت انما الجواب عن لزوم اتصاف الذهن
بلوازم الماهية كالزوجية والفردية فهو ان لوازم الماهية انما هي من الامور الانتزاعية بمعنى قيام الصفة
الانتزاعية بالشيء واتصافه بها هو كون الشيء بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه
بها والزوجية وامثالها بالقياس الى الذهن ليست من هذا القبيل فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل
ان ينتزع منه الزوجية او الفردية حتى يصفه بهما بل هما بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا ومعنى الوجود
العيني للامر الانتزاعي هو كون المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك الامر فالزوجية الحاصلة في
الذهن مثلا بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه موجود خارجي وبالقياس الى الذهن موجود ذهني ونفع
ان منافاة اتصاف الشيء بالشيء انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب وجوده الذهني وانما
الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني فيظهر فان مبنى الوجود الذهني انما هو قيام الموجود الذهني بالذهن
كما اشرنا اليه لا على مجرد حصوله فيه من غير قيام به كيف ولو كان الموجود في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم
به لزم من تصورنا العرض كالسواد مثلا بدون الموضوع ان يكون صورة السواد الحاصلة في الذهن قائمة
بذاتها لا بالموضوع فيكون لا جوهرا لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع وفي
الخارج موجودة في الموضوع ولا عرضا لقيامها في الذهن بذاتها لا في الموضوع والعرض هو الموجود بالفعل
في الموضوع فلا اشكال بحيلتم صورة الجوهر بالذهن بناء على عدم الفرق بين الحصول والقيام فان صورة
الجوهر جوهر ليوجد حمل فيها واما الاشكال الوارد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن
عندنا في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شيء ومن حيث الموجود في الذهن اعني القائم
بشيء من حيث الوجود في خارج الذهن شيء ثالث فهو من حيث هو معلوم بالذات وجوهر اي ماهية
جوهر وكلي وموجود في الذهن ومن حيث خصوص الوجود الذهني علم ومن حيث القيام بالذهن

التشخص والعرضية بعوارض ذلك الذهن جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجي بالعرض المقابل
للموجود الظلي لانه موجود خارج الذهن ومن حيث الوجود في خارج الذهن معلوم بالعرض وجزئي
متشخص من الجواهر وموجود في الخارج الذهن وليس هو من حيث هو موجود في الذهن منفصلا عما هو قائم
بالذهن بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو هو فهو موجود في الذهن وجوهر واذا اعتبر من حيث
خصوص قيامه بالذهن فهو موجود خارجي وعرض فالمفهوم الحيوان مثلا فرد ذهني هو موجود في خارج الذهن
وفرد موجود في الذهن وقائم من الفرد الموجود في الذهن ان قام بالذهن وذلك لان هذا هو معنى الوجود
في الذهن فالفرد الموجود في الخارج جوهر خارجي والفرد الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي لا
منافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود خارج
الذهن لا في موضوع وان كانت في الذهن في موضوع ومعنى العرض الخارجي هو انه بالفعل موجود في
موضوع موجود في الخارج هو الذهن وان كان اذا كان لا في الذهن كان لا في موضوع وانما المنافاة بين كون
الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا ذهنيا او بين كونه جوهرا خارجيا وعرضا خارجيا بخلاف فرد من مفهوم السواد
مثلا فان فرده الموجود في الذهن عرض ذهني كما انه عرض خارجي لان معنى العرض الذهني هو انه صورة مطابقة
لموجود خارج الذهن في موضوع وهي ايضا موجودة في موضوع هو الذهن وهذا معنى ما قال الاستاد
قدس سره في شرح رسالة العلم من انه اذا اخذنا الصور علوما فتلك الصور من حيث وجودها في الاذهان
مساوية للماهيات المعلومة ومن حيث هي كذلك بعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها
اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض خارجية كلام الاستاد اعلى الله مقامه وقد اندفع عما ذكرنا ما ذكره الشيخ
في الهيات الشفا بقوله واما العلم فان فيه شبهة وذلك ان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات
مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا
فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها
او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة
لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية
معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك

وجملة من حيث هو جوهر ثم قال فان قيل فقد جعلتم انها تارة تكون عرضا وتارة تكون جوهرا وهذا شنيع قلنا
انا منعنا ان يكون لمهية شيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع
ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم يمنع ان يكون معقول تلك المهية يصير عرضا اي يكون موجودا في النفس
لا كجزء منه وتمام البيان في الهيولى من كتاب الشفاء فاذن الاشخاص في الاعيان جواهر والمعقول الكلي ايضا جوهر
اذ صح عليه انه مهية حقها في الوجود في الاعيان ان لا يكون في موضوع وكونه على الشرط المذكور معنى الجوهر
فان معقوله ربما اشكل في امره فظن انه علم وعرض بل كونه على امر لازم لمهيته وهو العرض واما مهيته فمهية
الجوهر والمشار اليه الجوهر بهيئته جوهر ثم قال فكليات الجواهر جواهر في مهياتها انتهى كلام الشفاء وينطبق ايضا على
ما ذكرنا ما نقل عن بعضهم من ان العلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم انتهى فان الاعتبار الذي به كيفية
هو قيام الصورة العلمية بالذهن ومحفوفيتها بالعوارض الذهنية والاعتبار الذي به من مقولة المعلوم هو اعتبار
تلك الصورة من حيث انها مطابقة لما اخذت منه وحصلت عينه في الذهن وبالجملة فالحاصل ان مغايرة الا
الاول والامر الثاني في كلام الفارق بين الحصول والقيام انما هو مغايرة المهية من حيث هي كلي والموجود لها
فانهما متحدان لا تحد بالذات والوجود ومتغايران بالاعتبار كيف ولو كانا متغايرين بالذات لكان ذلك
هو القول بالشبح والمثال لا جمعا بين المذهبين ولم يقل به احد فقيام العرض بالموضوع مستلزم لقيام المهية
به فتامل يجب ان يعلم ان وجود الصورة العلمية في الذهن وقيامها به انما هو وجود ذهني للمعلوم الذي
ذو الصورة وليس هو وجودا ذهنيا لنفس هذه الصورة فان الموجود في الذهن هو ما يكون صورة محيطة
معراة عن العوارض وعن وجوده الاصيل الذي هو مبدا اثاره ولوازمه المختصة بالذهن لا ما يكون مع عوارضه
ولوازمه المختصة بالذهن وتلك الصورة القائمة بالذهن نفسها قائمة بالذهن مع عوارضها من حيث كونها
صورة لا صورة منها مجردة عن عوارضها من حيث هو صورة فهي من حيث هي هي وباعتبار انها شيء ما من الاشياء
لذاتها احكام موجودة في الذهن اعني النفس الناطقة موجودة في الخارج وقد قامت بها تلك الصورة
وترتبت على تلك الصورة اثارها ولوازمها فالمعنى للوجود الخارجي الا ذلك وذلك كما ان التلفظ بلفظ
زيد موجود للفظ زيد نفسه وجود خارجي لذلك اللفظ لا معناه وكذلك نقش هذا اللفظ في الكتابة وجود
كتبي لهذا اللفظ ووجود خارجي لذلك النقش ومن هنا يظهر ان الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة لا

سامحنا في تشبيهها الامور الذهنية بالامور العينية كما ذهب اليه المحقق الدواني والقائل بكونها كيفا حقيقة موجودة
ومن الحين يمنع انحصار المقولات في الموجودات العينية كما ذهب اليه السيد المدققين وبذلك سقط وجود الامر الثاني
في كلام الفارق وانت تعلم ان ذلك بمعزل عن التحقيق وانما اطنبنا في هذا المقام لكونه من مزال الاقدام ومداحض الافهام
واعلم ان المشهور ان للقائلين بالوجود الذهني مذهبين احدهما القول بان معنى وجود الاشياء في الذهن
هو حصول صورها واشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلا
في الجدار وهذا القول المتشبه وثانيهما القول بان حقائق الاشياء ومهياتها حاصلة في الذهن وهذا القول
للمتاخرين فالاولون اذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن ارادوا بها شبحه وشبيهه والاخرون يريدون
بها حقيقة الشيء ومهيته وانت خبير بان الوجوه الدالة على ثبوت الذهن انما تدل على وجود حقائق
الاشياء ومهياتها في الذهن لا الامر المغاير لها في المهية الموافق لها في بعض الاعراض فان الحكم على شيء انما
يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقه في بعض الاعراض فالحق ان مهيات الاشياء
في الذهن الا انه لم يظهر عنها اثارها ولم يصدر عنها احكامها اطلق القوم عليها لفظ الاشباح لا ان شبح
الشيء لا يصدر عنه اثر ذلك الشيء لا انهم قائلون بحصول اشباح الاشياء في الذهن وان هناك مذهبين
المسئلة الخامسة في ان الوجود ليس امرا ينضم الى المهية فيتحقق به المهية بل هو نفس تحقق المهية وحصولها
وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق والمراد بقولنا ليس الوجود معنى به يحصل المهية في العين بل الحصول في
رد لما ذهب اليه جماعة من اتباع المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى المهية وكون
المهية موجودة بها فعندهم المجعول بالذات والصادر من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والمهية من حيث
هي غير مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب بظاهره سخيف جدا وقد ابطله
الشيخ الاشراقي في كتاب الاشراق وغيره بما لا مزيد عليه وحاصله ان ثبوت الصفة العينية للموصوف موقوف
على ثبوت الموصوف في العين فيلزم كون المهية موجودة في الخارج قبل وجودها في الخارج وايضا لو كان الوجود
موجودا في الخارج فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل في الوجودات واما بوجود هو نفسه فيلزم ان لا يكون حمل
الموجود على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه في الوجود انه نفس الوجود وفي غيره انه ذو الوجود والحال انه
لا يطلق على الجميع الا بمعنى واحد ومستندهم هو ان المهية ان لم ينضم اليها امر من الجاعل فهي على العدم كما

انكم فرضتم مهية في الخارج ثم يضم الجاعل الوجود اليها وهذا باطل لان الهية اذا كانت اولا في نفسها موجودة اذ لا نفهم
من الوجود الا كون الهية فلا حاجة الى ضم الوجود اليها بل نفس الماهية انما صدرت من الجاعل وكانت في الخارج وكان
كونها في الخارج بعد الصدور هو وجودها والمصنف قدس سره اشار بهذا الكلام الى انه لا حاجة في ابطال هذا
المذهب الى هذه المؤنة بل يكفي ان يقال انا لا نعني ولا نفهم من الوجود الا كون الهية وحصولها بالفرق لا انه
ينضم الى الهية فتصير موجودة فلو انضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك الامر وجودا بالمعنى المفهوم الكلي ولا ينبغي
ان يتوهم التنافي بين ما ذكره هاهنا وبين ما اشرنا اليه سابقا وسيأتي تحقيقه من كون الوجود عند الحكماء افراد
حقيقة اذ ليست تلك الافراد عندهم ما ينضم الى الهية فتصير موجودة بل انها هي انحاء الاكوان خاصة للمهيات في نفسها
كل منها نفس كون مهية مخصوصة كما ستعرفه ان شاء الله تعالى المسألة السادسة ان الهية لا تقبل التزايد في الوجود اي
والتنقص ولا الاشتداد والضعف والارشاد المصنف بقوله ولا تتزايد ولا تشتد في الوجود ولا الاشتداد والتزايد في
الوجود هو حركة الهية من جهة من وجودها الى وجود ازيد منه وعكس ذلك هو التنقص اعني حركة الهية من جهة
من وجود زائد الى انقص منه والاشتداد في الوجود هو حركة الهية من وجود ضعيف الى اشد منه وعكس ذلك هو
التضعف اعني حركة الهية من وجود شديد الى وجود اضعف منه وهذا اعني التزايد في الشيء والاشتداد فيه
غير الزيادة والنقص والشدة والضعف اعني كون الشيء ناقصا او زائدا او ضعيفا او شديدا فان معناها ان يكون فرد من الشيء
ناقصا او ضعيفا او فردا اخر منه زائدا او شديدا وجواز ذلك في الشيء لا يستلزم جواز حركة شيء او غيره من فرد الى فرد اخر
ولهذا جوزنا ان يكون الوجود ذا شدة وضعف وزيادة ونقص على ما يأتي من ان الوجود مقول بالتشكيك على
افراده ولم يجوزوا ان يقبل الوجود التزايد والاشتداد ولا التنقص والتضعف والدليل على ذلك هو ان الحركة
في كل شيء معناها ان يكون المتحرك متقوما وموجودا بامر في ذلك الشيء ويكون باقيا بعينه ويتوارد عليه في كل ان من
المفروضة في زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشيء فان معنى حركة الجسم في الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بلا
بعينه لا الاين وباق بحاله من التقوم والتعين والوجود ويتوارد عليه في كل ان اين اخر وكذا معنى حركة الماء في السخونة
هو ان الماء باق بعينه ويتبدل عليه في كل ان فرد من السخونة وظاهر ان مثل ذلك التبدل والتوارد لا يمكن في الهية
بالقياس الى الوجود فان الهية لا يتصور كونها متقومة وموجودة وباقية من دون الوجود ليتصور توارد
الوجود عليها ولهذا السبب لا يمكن ايضا ان تتحرك الهيولى في الصورة اذ ليس لها تقوم بدون الصورة ليمكن توارد

توارد الصور عليها ومن ذلك ظهر انه لا يمكن الازدياد والتنقص والاشتداد والتضعف في الجوهر والهية والذات وبالجملة
في كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه وذلك غير كون شيء منها غير قابل للتشكيك كما عرفت وايضا قد عرفت ان الوجود
ليس فردا قائما بالمهية بمعنى كونه صفة موجودة ممتازة عن الهية بل هو عبارة كون الهية وانما تغاير وجود نوع
مع تغاير ما هو وجود له كما سيأتي فلا يتصور تبدل الهية في الوجود الا بعد تبدلها في نفسها او في تشخصها فلا يكون
باقية بعينها فان قيل لعل الحجر الاول الهية لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد
من افراد الصورة فيجوز ان يتوارد على الهية وجودات متعاقبة بحيث اذا انتزع عن الهية وجود فيان حصل لها في
ذلك الان بعينه وجود اخر اشد او ازيد او اضعف او انقص وكان في الهيولى قلت وجوب بقاء الموضوع في الحركة
بعينه يستدعي بقاء وجوده بعينه مع الهية والقرون والا لكانت الهية مع كل وجود فردا اخر منها فلا يكون باقية
بعينها وكذا الحال في الهيولى بالقياس الى الصورة وقد يجاب ايضا بان الحركة لما استلزمت ان يكون جميع افراد
المقولة التي هي واقعة فيها بالقوة لا بالفعل لانها لو كانت بالفعل فاما ان يستقر المتحرك في واحد منها اكثر من
ان فيلزم انقطاع الحركة واما ان لا يكون في شيء منها الا انا واحدا فيلزم تتالي الانات وكون الامور الموجودة
المترتبة الغير المتناهية محصورة بين حاصرين فلو تحركت الهية في الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها
في زمان الحركة بالقوة فيلزم كون الهية حال الحركة في الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لا يقال يلزم مما ذكرتم
وجوب كون جميع افراد ما يقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون المتحرك في الاين مثلا في اين بالفعل وهو يستلزم امتناع خلو
الجسم عن اين ما لانا نجيب بانا لا نسلم بطلان ذلك فان الفعل المفروض كعدم خلو الجسم عن جميع افراد الاين وكون
المتوسط بين تلك الافراد معا وفيما الحركة بنفسه متوسطا بين تلك الافراد بالفعل وان لم يكن شيء منها بالفعل
فان قلت لعل بعضها بالقوة وبعضها بالفعل وهو كل فرد يصل اليه المتحرك في ان مفروض ولا يلزم تتالي
الانات اذ كل انين بينهما زمان لا محالة قلت فيلزم كون الهية في ذلك الزمان الذي بين ذينك الانين موجودة
بالقوة لا بالفعل فتدبر المسألة السابعة في ان الوجود خير محض والشر عدمي ثم بين سببه هو وجود والارشاد المصنف
بقوله وهو اي الوجود خير محض هذه المسألة دقيقة جدا فان كان فيها خفاء فلعدم تحقق ماهية الخير والشر
فيجب ان نذكرها اولا ثم نقول يرد الخفاء فنقول لما بحثنا عن مهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بالخير ومن
ماهية الشيء الذي يعبرون عنه بالشر وفحصنا لم ندخل فيهما بالذات وعما انتسب اليهما بالعرض وجدنا الخير

بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم بيان ذلك على ما افاده اعلى الله مقامه في شرح الاشارات ان الشر
يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى
امور وجودية كالكيفية وجود ما يقتضي منع الشيء عن الوصول الى كماله مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع
عن فعله وبالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا كالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغيرها واذا
تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علله الموجبة له ليس شرا بل هو كمال من
انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما
شر بالعرض لاقتضائه ذلك وكذا السحاب وايضا القتل ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث
ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحياة عن ذلك الشخص
وهو عدم لحقه وباقي الحيثيات الوجودية خيرات وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين
كالغضبية والشهوية شرا بل هما بالقياس الى تلك القوتين كمالات لان ... انما يكون شرا بالقياس الى المظلوم
او الى السياسة الدينية او الى النفس الناطقة المضعفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان
تلك الاشياء كمالاتها وانما اطلق على اسبابها بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذا القول في الاخلاق التي هي مبادئها وكذلك
الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها من عللها
انما هي شرور بالقياس الى الاشياء الفاقدة لاتصال العضو مثلا من شأنه ان يتصل فانه حصل من تلك الحالة الشر في ماهية
عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجود ليس من حيث
هو موجود بشر وانما هو شر بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها الاولى انه لا يكون بالقياس الى تلك
الاعدام فظهر من التفتيش في هذه الامثلة ان الوجود خير محض وان الشر ليس الا العدم وان ادلة ...
هذه المقدمة وصحيحها اهل التنبيه عليها وتوضيحها فانها ... اذ ذلك ليس ... بحث في المسألة
الثامنة في نفي المضادة والمماثلة عن الوجود مع شيء من الاشياء واثبات مخالفته بل دون المنافاة مع جميع
المفهومات ... المشتمل بقوله ولا ضد له ولا مثل له فخالف فقد حقق مخالفته مع المفهومات ولا ينافيها بيانه ان ذلك
ان الضد وكذا المثل وكذا الخلاف المنافي لما هو هوية ويكون مشاركا لغيره في الموضوع ولا يجتمعان فيه ...
الهوية او غيره مثل الشيء من الوجهين والوجود ليس بهوية اصلا بل هو تحقق الهوية وكونها فاذا اعتبر المتحقق

المتحقق من حيث انه شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات لا يكون بذلك الاعتبار متحققا بهوية ولا يكون
بهوية فالوجود من حيث هو وجود ليس بهوية لا يتصور كونها ضدا او مثلا او مخالفا لغيره من حيث
هو مفهوم من المفهومات يتصور ... ذلك لكنه ليس بضد ... ومثل الشيء من المفهومات انه ليس بضد ولا
الوجود ... في الضد والوجود ليس له وجود ... انه ليس مثل ... الوجود ... [illegible] ... يكون
ويحل ... انه حكم الامثال واحد بالضرورة وكل ما يحل ... يلزم اجتماع المثلين ... الوجود بل
مخالف لها الا انه لا مانع من المخالفة بين هذه الحيثية واما ثبت المخالفة من نفي المضادة والمماثلة لان النسبة
بين الاثنين منحصرة في هذه الثلاثة فاذا انتفت الاثنتان بقيت واحدة منها ولما كانت المنافاة اعم من
المضادة ومن نفي الضد لا يلزم نفي المنافاة ومن اثبات المخالفة ... ثبوت المنافاة لكونهما اعم ... وهو
ليس بواقع صرح بنفي المنافاة ايضا بقوله ولا ينافيها فان الوجود المطلق الذي الكلام فيه يعرض لكل شيء حتى
بنفسه من حيث هو معقول ولنقيضه اعني العدم من حيث كذلك والمنافي لا يمكن ان يعرض لما هو منافيه له
المسألة التاسعة في ان المعدوم ليس بشيء وان الشيئية مساوقة للوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس
كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين
والمساواة فيكونان متباينين ولهم تردد في ترادف لفظي الوجود والشيئية بل ... الحق
قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدا بها بخلاف قولنا السواد شيء وايضا يستعمل احدهما فيما لا يستعمل فيه
الآخر فيقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هو واجب الوجود وممكن الوجود
ولا يقال هو واجب الشيئية وممكن الشيئية وخالف في هذه المسألة اكثر المعتزلة فذهبوا الى ان المعدوم
الممكن شيء اي ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فعندهم الثبوت والتقرر اعم من الوجود ومساوق
للشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي وليس بثابت فالنفي عندهم اخص من العدم ومقابل
للثبوت قال الامام هذه المسألة اي القول بان المعدوم شيء متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان
القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها وقيل يمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا
فليتنبه ثم ان الحق ان البديهي ... امتناع كون الماهية متقررة في الخارج منفكة عن الوجود بل هو غير
محتاج الى الاستدلال بعد ما لاحظ ما عنى من لفظ الوجود فانه بعد ما لاحظ ان المراد من الوجود انما

هو مجرد تحقق الهيئة وكونها امرا زائدا على تلك الاجسام فتجوز ان يكون الهيئة في الخارج بلا كون ينفرد به
مجوز بعد ذلك النقطة الفيلسوف كابر عقله والى هذا اشار المصنف بقوله وليساوق اى الوجود الشيئية فلا تحقق
اى الشيئية بدونه اى بدون الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل مذهب المعتزلة ان التقرر على
ضربين احدهما تقرر الهيئة في حد ذاتها ويسمونه ثبوتا ومقابله نفيا وثانيهما تقررها بحيث يترتب عليها
آثارها كالحرارة والبرودة ويسمونه وجودا ومقابله عدما ويطلقون العدم على المنفي ايضا والاول هو بازاء
ما يسميه الحكماء وجودا ذهنيا والثاني بازاء ما يسمونه وجودا خارجيا ويؤيده ما قيل ان المعتزلة انما وقعوا
في اثبات المعدوم في الخارج لنفيهم الوجود الذهني فانهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الهيئات وتحققها اعم
لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الثبوت الذي لا يصير منشأ الآثار بالممكنات في
الخارج ولا يسمونه وجودا فان اريد ان تجويزهم كون ماهية المعدوم متقررة في الخارج بالمعنى الاول
فظاهر انه ليس كذلك كيف وهذا التقرر بعينه اثبته الحكماء الا انهم لم ينسبوه الى الخارج بل الى الذهن وان اريد
التقرر بالمعنى الثاني فلا شك في كونه مكابرة لكن المعتزلة لم يجوزوه قلنا المراد هو المعنى الاول وكونه
ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اذ لا فرق ببديهة العقل بين كون وكون بحسب الخارج بحيث يكون
احدهما منشأ للآثار دون الآخر وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل نقول لا فرق بين المعنى الاول
والثاني فيلزم تجويزهم الثاني ايضا ولا نسبة لذلك الى ما ذهب الحكماء اليه من الوجود الذهني لانه انما هو في قوى
مدركة لا في الخارج ولا استبعاد في الفرق بين الكون في القوى المدركة والكون في الخارج بكون احدهما
منشأ للآثار دون الآخر بل المعلوم عند بديهة فان ذلك هو الفرق بين الكونين بحسب الخارج فقط واما
ما قيل من انهم انما وقعوا في الموقع لاجل الحكماء في اثبات الوجود الذهني ففيه انه لو كان كذلك لزمهم القول بثبوت
الممتنعات ايضا في الخارج وهم لا يقولون به لان الحكماء ايضا اثبات الوجود الذهني لان مدار استدلالهم
بداهة ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وههنا ان
لو ثبتت للذات على ان المعدومات والممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوى المدركة لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين
محال وشريك الباري ممتنع ولم يوجد لا في ذهن ولا في قوة مدركة اصلا فيحكم بتلك المقدمتين يلزم ثبوت الممتنع
في الخارج وايضا الصدق هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية وصدق الحكمين المذكورين يستلزم

يستلزم ثبوت نسبتيهما في الخارج ولا يكفي مجرد الثبوت في الذهن وما يقال ان ثانيا متعلق الحكم مطابقة لما في العقل
الفعال فان صور جميع الموجودات واحكامها وكذا صور المعدومات والممتنعات واحكامها مرتسمة فيه بحيث لا يكون كل
احد يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصادق وان لم يتصور العقل الفعال بل كان ممن ينكره وكذا
ما يقال من ان كل نسبة ايجابية او سلبية من حيث كونها نتيجة القرينة او البرهان هي المرادة من النسبة الخارجية
ومن حيث كونها مدلولة للخبر هي المرادة من النسبة الذهنية فهي من حيث هي مدلولة الخبر مطابقة لنفسها من حيث
هي نتيجة القرينة او البرهان وصدقها من حيث هي مدلولة الخبر انما هي باعتبار المطابقة وصدقها من حيث انها مقتضيها
القرينة او البرهان انما هو بكونها نفس ما في الواقع وذلك لان هذا القول يخالف ما هو جواب في تقسيم
الكلام الى الخبر والانشاء من انه ان كان لنسبته خارج مطابقة او لا مطابقة فخبر والا فانشاء اذ على هذا
القول يلزم ان لا يكون للقرينة والحكم الذي يستنبط الحاكم من البرهان خارج يطابقه فيظهر ان ثبوت
امر للمعدومات والممتنعات يستدعي ثبوتها في الخارج بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر يكون
ثبوت امر لامر فرعا على ثبوت المثبت له يلزم ان لا يصدق ايجاب اصلا الا ترى لو ثبت ا مثلا لـ ب لكان
ب ثابتا وهذا ايجاب ايضا فكان ثبوت ب ايضا ثابتا لـ ب وهو فرع ثبوت ب قبل هذا الثبوت
فيكون ذلك الثبوت الثاني ايضا ثابتا لـ ب وهو فرع على ثبوت ثالث له وهكذا الى غير النهاية وهذه
الغير المتناهية متحققة وان لم يوجد قوة مدركة اصلا لما عرفت فيلزم تحققها في الخارج فيلزم التسلسل
المحال لانا نقول على ان القطعي هذا مع فرض عدم الذهن والقوى المدركة لا يستلزم علمنا القطعي مع
علم الذهن والقوى المدركة كيف وفرض العدم لا يستلزم العدم ولا جوازه لجواز ان يكون محالا في نفس
الامر وجواز الفرض لا يستلزم جواز المفروض وفعل هذا الا كما يقال انا نعلم بالبديهة ان طوفان نوح مثلا متقدم
على بعثة موسى على نبينا وعليهما السلام وان لم يكن فلك وحركة وزمان مقدار هما وقطع النظر عن ذلك ببديهة الوهم
العقل وكذا هذا والحاصل ان ثبوت الموضوع في الحكمين يجوز ان يكون باعتبار وجوده في القوى المذكورة
وان لم يكن لنا علم بوجودها بل وان نكر وجودها فذلك لا يدل على عدمها في الواقع ليكون منافيا لوجود
الموضوع فيها فليتفطن ومن هذا ظهر بطلان ما ابطلت به القول الاول فان عدم تصور العقل الفعال
لا يستلزم عدم العقل الفعال ولا يلزم في الحكم بصحة الحكم تصور العقل الفعال بعنوان كونه عقلا فعالا

بل يكفي تنوعه بعنوان كونه هو الواقع ونفس الامر المطابق للصوادق ولعلنا ما ابطلت به القول الثاني فان
عندنا تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء يقتضي ان يكون لكل نسبة هي مدلول للكلام الخبري من حيث انها مدلوله
خارج ولا يقتضي ان يكون لكل نسبة مطلقا ومن اي جهة كانت خارج ويكفي كون النسبة خارجية بمجرد
المغايرة الاعتبارية لما هي مدلول الخبر فكل نسبة سواء كانت ضرورية او نظرية من حيث هي مدلول الخبر مطابقة
بكسر الباء ومن حيث هي مقتضاه للضرورة او النظر مطابقة بفتحها فهي من الحيثية الاولى ذات خارج ومن
الحيثية الثانية نفس الخارج باعتبار ونفس الامر باعتبار اخر والا فالنسبة لا يمكن كونها خارجية بمعنى كونها
موجودة خارج الذهن واذا ظهر بطلان جميع ما بني عليه وجوب كون ثبوت المثبت له في الاحكام الايجابية
في الخارج ظهر بطلان ما بنيت عليه ايضا هذا وسيأتي ما ينبغي لهذا المقام ايضا من انه متكلم في تحقيق
لنفس الامر انشاء الله تعالى ثم ان من جعل الدليل لمعنى امتناع ثبوت المعدوم في الخارج تقرير استدل لبطلانها
بوجوه موجهة ووجوه مزيفة اما الوجوه الموجهة فاثنان تقرير الاول انه لو كان المعدوم ثابتا لا تتنوع
تاثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا بيان اللزوم ان التاثير اما في نفس الذات الخارجي
الثبوتية والازلية بناء في المعلومية عند المتكلمين كافة واما في الوجود وهو ايضا باطل اذ الوجود ليس بموجود
ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة والتاثير به اما عند القائلين بالحال فظاهر واما عند غيرهم فلان الوجود
لا يرد عليه الهيئة كما سيأتي واما في الاتصاف اي اتصاف الهيئة بالوجود وهو ايضا باطل لان الاتصاف منتف
في الخارج والا لكان ثابتا فيه ولكان متصفا بالثبوت فيه ولاتصافه بالثبوت فيه ايضا كان ثابتا فيه متصفا
بالثبوت وهكذا الى غير النهاية وهو تسلسل محال لا فرق في اجراء براهين ابطال التسلسل بين الموجود في الخارج
والثابت فيه بالضرورة فاذا كان الاتصاف منتفيا في الخارج بالمعنى المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا
والممتنع غير مقدور بالاتفاق ولا يمكن تعلق القدرة بالاتصاف بمعنى جعل الهيئة متصفة بالوجود بمعنى جعل
الوجود حاصلا فيها ثابتا لها لامتناع عروض الوجود للهيئة على ما مر ولا بمعنى جعل الهيئة بحيث ينتزع منه الوجود
لتوقف الانتزاع وهم لا يقولون به والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله وكيف يتحقق الشيئية بدون نوع اثبات القدرة
اي مع اثباتهم وجود القادر المختار المؤثر في الممكنات بالقدرة والاختيار وكون الهيئة لثبوتها الازلي غير متعلقة
للقدرة ومع انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا متنافيين على ظنهم غير صالح لتعلق القدرة فالقول

بنفي الشيئية بدون الوجود ينافي القول بثبوت القدرة مع انتفاء الاتصاف وانتم لم يعترض الوجود لكونه
على تقدير كونه متعلقا لتاثير القدرة مستلزما لاتصاف الهيئة مع انه غير معقول كما مر وتقرير الثاني انه
من الاستدلال على ثبوت الوجودات ممن مرتبتها غير متناهية اتفاقا من المتكلمين لاجرائهم براهين امتناع التسلسل مطلقا من
غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب كما سيأتي مع عدم تعقل امر زائد على الثبوت له مدخل في صحة جريان
البراهين في الموجودات دون الثابتات اذ منشأ ذلك هو مطلق الكون والتقرر في الخارج وهو حاصل في
كليهما واعتبارهم كون الوجود اخص ويعتبر فيه ما لا يعتبر في الثبوت لا ينافي ذلك اذ لا مدخل لهذا الخصوص
في صحة اجراء البراهين لا محة فيلزمهم القول بانحصار الثابتات وتناهيها مع انه خلاف مذهبهم من القول
بثبوت اشخاص غير متناهية في العدم لكل ماهية نوعية والى هذا اشار بقوله وانحصار الموجود مع عدم تعقل
الزائد واعلم ان الغرض من هذا الوجه هو بيان مناقضة بعض احكامهم لبعض فلا يرد انه لا يلزم من بطلان
القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها واما الوجوه المزيفة فاربع الاول ان المعدوم متصف بالعدم
الذي هو صفة نفي لكونه نقيضا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة
الاثبات ثابت والجواب انه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف
بها المنفي فلا نسلم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي والسلب وكان
بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي ثبوتي وسلبي كالاعمى
واللاحدوث مثلا فلا نسلم ان المتصف بها يلزم ان يكون منفيا كالواجب متصف بكثير من الصفات السلبية
اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثاني لو كانت
الذات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس بغيرها لكانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم
الممكنات ويتعدد الواجب والجواب ان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم من الوجود
الثالث ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو مع كل ما دخل في الوجود متناهيا بالاتفاق فما
زايد على الباقي في العدم بقدر متناه والزايد على الغير بقدر متناه فيكون الباقي في العدم الذي هو جزء من
الكل المتناهي متناهيا والجواب انا لا نسلم ان الزايد على الغير بقدر متناه متناه بل الزايد على المتناهي بقدر متناه.
الرابع ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فما الاول يصدق في

كل معدوم منفي وكل شيء من المنفي فثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وعلى الاخير لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي
فرق بين العالم والقاصر بل ثابتا فقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا صرفا ومع ان ما صدق عليه الامر الثابت
ثابت وهو باطل والجواب انا لا نسلم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتا لصحة الجواز ان يكون مفهوما بعض
افراده ثابتا كالعدميات الممكنة وبعضها منفيا كالعدميات الممتنعة وهذا كاف في الفرق ومع ذلك لا يصدق
ان كل معدوم ثابت فلا يلزم كون المنفي ثابتا فهذه الوجوه لم يلتفت اليها المصنف مع ما ذكرنا والمعتزلة
تمسكوا في ثبوت المعدومات بوجوه **الاول** ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه لو لم يكن كذلك
فيتميز عن غير المعلوم ومقدورا ومرادا فيتميز عن غير المقدور وعن غير المراد واما الكبرى فلان التميز عند العقل
لا يتصور الا بالاشارات العقلية وهي تقتضي ثبوت المشار اليه والقسم والجواب بمنع الصغرى والحل اما النقض
فاشار اليه المصنف بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم محالا لان الممتنعات كشريك الباري واجتماع
النقيضين وكون الجسم في ان واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها
منتفية قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق متميز لذلك عن المركبات الخيالية من الممكنات متميز بعضها
عن بعض مع كونها منتفية وفاقا واما الحل فهو انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما
يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد الثبوت في الذهن فمسلم ولا يفيد **الثاني** ان المعدوم ممكن متصف
بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي لما سيأتي فيكون الموصوف به ثابتا كالحركة والجواب
انا لا نسلم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف به
في العقل على انه منقوض بما وافقتموه على انتفائه من المركبات الخيالية كما مر والى هذا المنع والنقض اشار
المصنف بقوله والامكان اعتباري يعرض لما وافقتمونا على انتفائه **المسئلة الخامسة** في نفي الحال
ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابو بكر من الاشاعرة الى ان المعلوم ان لم يكن
له ثبوت في الخارج اصلا فهو المعدوم وان كان له ثبوت في الخارج فاما باستقلاله واعتباره ذاته فهو
الموجود واما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة
للموجود لا يكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم
ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها فهي لا تكون الا موجودة او معدومة لا

بل بمعنى الموجود الا ان الذات هي ما صفة الوجود والصفة لا يكون ذاتا فلا يكون موجودة فلذا قيدوا بالصفة اذا
كانت صفة للموجود لا يكون معدومة ايضا لكونها ثابتة في الجملة فهي واسطة بين الموجود والمعدوم
واحترزوا بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن
الصفات الوجودية وبقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية واعترض الكاتبي على هذا الحد الحال بانه لا يمنع
على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم وقال شارح
المقاصد انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك عن ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول
بلا حال لهذا الوجه وذهب غيرهم الى نفي الحال وانحصار المعلوم في الموجود والمعدوم فان الضرورة قاضية
بذلك اذ لا نعقل من الثبوت الا الوجود وهنا ارتفاعا ومن العدم الا النفي في ذلك فالوجود يرادف الثبوت
والعدم يرادف النفي فكما لا واسطة بين الثابت والمنفي اتفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم والى ذلك اشار المص
بقوله وهو اي الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة قال صاحب المواقف وبطلانه اي بطلان
الحال بالمعنى الذي عرفته ضروري بعد ما عرفت من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة
بين النفي والاثبات فان اريد نفي ذلك الشيء ونفي انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقد اثبات الحال
بينهما فهو سفسطة وان اريد معنى اخر اي بان يفسر الموجود بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق
اصلا فيتحقق هنالك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات والمنازعة متوجهين الى
معنى واحد انتهى كلام المواقف ثم ان المثبتين للحال تمسكوا بوجوه **الاول** ان الوجود ليس بموجود
والا لتساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل كما مر ولا معدوما والا اتصف بنقيضه في الوجود
عنهما اشار اليه المص بقوله والموجود لا يرد عليه القسمة فان الوجود كما عرفت انما هو كون الشيء في
وليس هو من حيث هو موجود وكون الشيء شيئا من الاشياء فلا يتصف من هذه الحيثية بالكون او نقيضه
وانما المتصف بالكون او نقيضه والمنقسم اليهما ما هو شيء من الاشياء واما الوجود لا من حيث هو
كون موجود بل من حيث انه مفهوم في العقل ومنتزع من الشيء اعني هذا المفهوم الانتزاعي الحاصل
في العقل بعد الانتزاع فهو شيء وقابل للاتصاف بالوجود والكون مطلقا او في العقل فهو من هذه
الحيثية ليس مما لا يتصف بالوجود او بنقيضه ليلزم كونه لا موجودا ولا معدوما فيثبت الحال

الهيئة الاولى اعني من حيث انه يكون ويتحقق الشيء الذي ليس بشيء من الاشياء ولا يعقل نسبة الوجود ونقيضه
اليه فيصح ان يقال انه من هذه الحيثية موجود او لا موجود او يقال معدوم او لا معدوم وهذا هو الذي من
عدم ورود القسمة عليه بعنوان الوجود ليس من حيث هو موجود بشيء من الاشياء ولا من شانه قبول القسمة
الى الموجود واللاموجود والاتصاف باحدهما والذي حيثية من حال هو شيء من الاشياء ومعقول نسبة
الوجود واللاوجود اليه لكنه ليس بمقتضى عندكم باحدهما والحاصل ان الحال عندهم واسطة بين الموجود
والمعدوم والواسطة يجب كونها بحيث يتصور كونها احد الطرفين والموجود من حيث هو موجود
لا يتصور كونه موجودا او معدوما فهو لا يمكن ان يكون واسطة بينهما وعلى هذا التقرير الذي قررنا
اندفع ما توهم شارح المقاصد من ان هذا الجواب تسليم للحكم واعتراف بالواسطة وقد يدفع هذا
التوهم بان مدار جوابهم هذا على ان الموجودات اما موجود واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم والاولان
باطلان فتعين الثالث فدار الجواب على ان هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة حاصرة عن القسمة لعقليته
لان كل جزء منها تصور نسبته بحسب الحقيقة لا بمجرد الاعتبار والا لا يلزم القسم فلم يتم جوابهم بين الوجود
ونقيضه وان كان حمل الوجود على سبيل الاشتقاق كالحيوان وهي غير معقولة فالمرادات الوجود لا يرد عليه القسمة
الى هذه الاجزاء الثلثة لكونها غير متصورة فمن اين يلزم الاعتراف بالواسطة وقد يوجه كلام المعترض بعد
اعتبار الاجزاء بان الوجود كما يرد عليه هذه القسمة الثلاثية لكون القسم الثالث غير محتمل لعقل المادة من ان
الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فكما ان ما لا يكون ثابتا او منفيا غير محتمل كذلك ما لا يكون موجودا
معدوما وقد يوجه ايضا بان القسمة المثبتة الحالية هي القسمة الواردة على الامر الثابت والموجود ليس ثابتا
على مذهبهم بعينه والوجه هو ما ذكرنا ولعل اجاب الامام عن هذه الحجة باختيار ان الوجود معدوم في الخارج
ومنع امتناع اتصاف الشيء بنقيضه على سبيل الاشتقاق وتوجيهه انه يصدق على الموجود في الذهن انه معدوم
في الخارج ومرتفع عنه ولا استحالة فيه وانما الاستحالة في اجتماع الوجود والعدم في محل واحد او ثبوت
احدهما مستقلا للاخر وحمل احدهما مواطاة على الاخر واما ارتفاع احدهما ارادنا نظر ان الاخر فليس بمحال
والجواب عنه باختيار ان الوجود موجود بوجود هو عينه وليس لشيء لا يستلزم تقدم الهيئة عليه بالوجود
كما مر سابقا وبالجملة هذه الشبهة ليست بتلك القوة التي توهمها شارح المقاصد الثاني ان الكلي الذي له

الجزئيات متحققة في الخارج كالانسان ليس بموجود والا لكان متشخصا اذا لا يكون كليا ولا بمعدوم والا لكان
جزءا من اجزاء الموجود كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولهذا اعترفوا اشار اليه المصنف
بقوله والكلي ثابت ذهنا وفرعوا ان الكلي وان كان جزءا من جزئيات الموجودة في الخارج لكنه من
الاجزاء العقلية لا الخارجية فان نسبة التشخص الى طبيعة الكلي نسبة الفصل الى طبيعة الجنس والفصل
من الاجزاء العقلية للطبيعة النوعية دون الخارجية كان الكلي والتشخص ايضا بالنسبة الى الشخص وهذا
لا ينافي كون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج كما هو مذهب المحققين فان معنى وجود الكلي الطبيعي في الخارج
ليس انه جزء خارجي للشخص متميز فيه عن الجزء الاخر الذي هو التشخص بل كلاهما موجودان فيه بوجود
واحد والعقل يحلله الى طبيعة معروضة والى تشخص عارض وكل واحد من العارض والمعروض متميز عن الاخر انما
هو بحسب العقل دون الخارج اذا عرفت فنقول انا اردنا ان الكلي من حيث هو جزء التشخص ليس بموجود
في الخارج بل هو من هذه الحيثية معدوم فيه ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وانما يلزم لو كان جزءا
خارجيا له وليس كذلك كما عرفت وان اردنا انه من حيث هو جزء ليس بموجود اصلا فذلك لا دليل عليه
اذ كل ما هو موجود مطلقا لا يلزم ان يكون متشخصا قيل ان حصول الماهيات الحقيقية كالسواد ليس
بمعدوم والا لتقوم الموجود بالمعدوم كما مر ولا بموجود والا لكان جزء من حقيقة السواد وهو الجنس والفصل
ولا بد من قيام احدهما بالاخر لما يمكن ان يلتئم منهما ماهية حقيقية لوجوب احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية
الى بعض وهما عرضان لا محالة فيلزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع باتفاق المتكلمين لا يقال هذا انما
لو ثبت انحصار اجزاء السواد في الجنس والفصل وهو ممنوع بل الهيئة الاجتماعية جزء اخر فلم لا يجوز
ان قيام الهيئة الحقيقية احتياج بعض اجزائها الى الهيئة فلا يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس فلا يلزم قيام
العرض بالعرض لانا نقول قد ثبت في موضعه انحصار الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل على انا ننقل الكلام
الى الهيئة الاجتماعية فانها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها
معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وما قيل من انه يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام
احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالاخر فاورد عليه ان التركيب الحقيقي يقتضي
الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه ما ذكره والا لزم ان يحصل التركيب بين الحركة والتحيز القائمين

بالجسم لتوقف قيام التحيز به على قيام الحركة لا محالة وهذا ليس بوارد لان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج
منه لا ان كلما تحقق الاحتياج تحقق التركيب الحقيقي وهو ظاهر فلا يرد علينا ان هذا هو جواب المصنف الذي اشار
اليه بقوله ويجوز قيام العرض بالعرض الذي جوزه المصنف ليس الا ان تقوم عرض بمحل بتوسط عرض اخر كما يحقق
انشاء الله العزيز في المقصد الثاني عند قوله وقد يتبع الحال المحل بتوسط واعلم ان هذا الجواب انما هو على سبيل
التنزل والا فالجواب من هذا الوجه الثاني كما لا يخفى ولم يذكره ههنا اكتفاء وتقريره ههنا ان يقال ان
اردت ان جنس السواد في الخارج متقوم بالحصة من اللونية وليس كذلك لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد
من حيث انها جزء السواد وممتازة عن قابضية البصر التي هي فصله ليست موجودة في الخارج بل هي عين
ميزه ولا ينافي ذلك وجود طبيعة اللون في الخارج كما اشرنا اليه وان اردت انه ليس بمعدوم مطلقا بل هو
موجود في العقل فلا يلزم من كونه موجودا في العقل القيام حقيقة السواد بحسب الخارج حتى يلزم الاحتياج
وقيام العرض بالعرض اذ لا قيام حقيقة بين الاجزاء العقلية لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة ولا تمايز
بينها الا بعد الانتزاع وبحسب العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين ماخذهما واحد كما لا يخفى ولذا جمعهما
شارح المقاصد في جواب واحد واجاب عنه بجواب السيد الشريف وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير واما
من جعل الجوابين السيد الشريف والمحقق الاخير وكذا الشارحان القديمان اقتفاء في شرح كلام المصنف على اشعار
بان الوجهين وجعلا الجوابين جوابين عنه وهو لا يخفى بعده عن سوق الكلام ثم ان الامام الرازي قد عرض
على ما يبتني عليه اصل الجواب من قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان تحكم العقل
بالتباين ان طابق الخارج عاد كلام في ثبوت الحال وان لم يطابق كان جهلا الاخيرة والجواب عنه انا ان اردنا
بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية على حدة فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها
والا لم يصدق الحكم بشيء من الاعتبارات وانما يلزم الجهل لو حكم بان كل صورة ذهنية هوية عينية على حدة
وليس كذلك وان اردنا ان يكون بازاء كل صورة هوية يكون المتحقق من تلك الصورة في الخارج تلك الهوية
والحاصل من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة فلا نسلم ان المطابقة بهذا المعنى يستلزم ان يكون هناك
امور متباينة بحسب الخارج وانما يلزم لو لم ينتزع العقل من هوية واحدة صورا مختلفة باعتبارات مختلفة
كما سيأتي تحقيق ذلك ثم ان المصنف لما اشار الى الاجوبة عن وجوههم بالمنع اراد ان يشير الى الجواب

ان يشير الى الجواب عنها بطريق النقض ايضا فقال ونقضوا بالحال نفسها بجواز ان يستدل نفاة الحال لو نقضوا
وبهذه الوجوه بالحال نفسها وبيانه ان حاصل ادلتكم هو ان الوجود مشتمل على ما به الاشتراك وما به
الامتياز مع انه ليس بموجود ولا معدوم فهو حال وهذا بعينه وارد عليكم فان الاحوال كلها مشتركة في
الحالية ومختص كل منها بما به الامتياز عن احوال الاخر وهما ايضا ليسا بموجودين والا لزم قيام المعنى بالمعنى
وهو ممتنع كقيام العرض بالعرض بلا فرق ولا بجعل حاصلين والا لتقوم ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم
وهو ايضا ممتنع لتقوم الموجود بالمعدوم فهما حالان فيشتركان مع سائر الاحوال في الحالية ويتمايزان
بما به الامتياز وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل هذا هو تقرير النقض على ما يوافق المشهور ولا يخفى
توقفه على كون ما به الاشتراك وجوديا وعليه منع ظاهر ولعل المصنف لا التفات الى ذلك قال ونقضوا
مذهبه ودفعه الامام الرازي بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى اذ
لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا
في حال ليلزم اثبات الاحوال ورد المصنف على ما في شرح المقاصد بان الحال ليس عندهم سلبا محضا
بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا بمعدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود
ولا معدوم فاذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي
يتميز بها الحال فلا يشترك الاحوال فيه هذا ثم ان القائلين بالحال اعتذروا عن النقض بوجهين
منع قبول الحال التماثل والاختلاف فان ذلك عندهم من خواص الموجود والثاني التزام التسلسل
في الثابتات ومنع استحالته والبرهان انما تم في الموجود دون الثابتة والمصنف قد اشار الى
بطلان هذين الوجهين بقوله والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل
اما بطلان الاول فلان قبول الحال التماثل والاختلاف ضروري فان كل شيئين يشير العقل اليهما
فاما ان يكون المعقول من احدهما هو المعقول من الاخر او لا فعلى الاول هما المتماثلان وعلى الثاني
هما المتخالفان فان قيل هذان هما التماثل والاختلاف باصطلاح الحكماء ونحن انما اخذنا في دليلنا
التماثل والاختلاف باصطلاحنا وهو ما يكون بين موجودين فلا نقض علينا اذ النقض هو
اجراء الدليل بعينه لا مع تغيير اجاب المحقق الشريف بان هذا نقض للحصر ليس بالحكم المستعمل على

والتباين فلا يقدح فيه التغيير من الوجوه مثلا اذا قال المستدل ههنا البين ما به الاشتراك وما به الامتياز
لا شك ان التركيب ما البين بوجود ولا معلوم من المعدوم ولم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا لمحض الدليل
ومثل هذا كثير في موارد النقوض واما ابطال الثاني فلان الاثر لا فرق في اجراء براهين امتناع التسلسل
سيما برهان التطبيق بين الامور الموجودة والامور الثابتة واما ما ذكره الامام من تجويز التسلسل
حوادث لا اول لها واثبات الصانع فغير ان المتصف بالحدوث والمحتاج الى الصانع عندهم انما هو الوجود
دون الثبوت على ان في اثبات الصانع طريقا اخر لا يتوقف على ابطال التسلسل كما سيأتي في موضعه فلا
الا ان يقال ان المتكلمين من اخرهم ذهبوا الى امتناع امور غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود
او متعاقبة فيه واعتمدوا في ذلك على برهان التطبيق ولا شك انه جار في الامور الثابتة المجتمعة
والثبوت اظهر من جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود فلو جوز التسلسل في الامور الثابتة وهي الاحوال
انتقض بذلك البرهان وانسد عليهم باب ابطال الحوادث لا اول لها وانسد عليهم ايضا اثبات الصانع
لاعتمادهم فيه على ابطال الحوادث لا اول لها المسألة الحادية عشر في تفريع بطلان ما فرعوا على القول بثبوت
المعدوم والقول بالحال على بطلانهما والى ما اشار المصنف بقوله فيبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات
الغير المتناهية في العدم وانتفاء تأثير المؤثر وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها
في الوجود ومغايرة التحيز الجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وله كان وصفه بالجسمية
ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد انتفاء القدرة والعلم والحيوة وهذه من فروع القول بثبوت
المعدوم وكشف حال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وهذان فرعان على القول بالحال فرع
القول الاول فمنها ما هو متفق عليه بينهم ومنها ما هو مما اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات
الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية الثاني ان لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازلا مستغنية
في ثبوتها عن المؤثر بل انما تأثير المؤثر في اخراجها الى الوجود واعطائها صفة الوجود الثالث ان تلك
الذوات متفقة في الماهية وانما اختلافها بحسب التحقق والامور العارضة فقط فقوله وتباينها
عطف على تأثير اي وانتفاء تباينها والمختلف فيه ايضا امور الاول ان المعدوم هل هو متصف في
العدم بصفة الجنس كالجوهرية والسوادية للسواد اي غير ذلك وما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل

المحل التابع للسوادية مثلا ام لا فجمهورهم على الاول وبعضهم على الثاني الثاني التحيز هل هو صفة
للجوهرية تابع لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم ام هو عينها كما هو مذهب بعضهم الثالث ان
هل هو صفة ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا كما ذهب اليه جمهورهم
الرابع ان المعدوم كالجوهر هل هو موصوف بكونه معدوما او يتصف بالجسمية في العدم كما ذهب بعضهم
ام لا كما هو مذهب جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة
مع الشك في انه موجود كما هو مذهب من ذهب منهم الى جواز اتصاف المعدوم بصفة ام لا كما هو مذهب جمع
واما فرعا القول الثاني فاحدهما تقسيم الحال الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة
بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال غير معلل كالسوادية للسواد فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا
الاشياء وثانيهما تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متفقة
بالحقيقة جعلوا تلك الصفات احوالا وفي ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة الموجود
ذلك مما لا فائدة بذكره شأن الفروع اخر ان نقتصر على تلك الصفات الثابتة للذوات في العدم التي جعلوها
في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اي مجموع ما يتركب منه البنية كالحيوة وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما
يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية
الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع الحدوث بشرط الوجود كالحلول في المحل تذنيب لما كان القول بثبوت المعدوم
في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود ضروري البطلان واضح الفساد وقد ذهب اليه جمع كثير من العقلا
المتبحرين تصدى جماعة من المتأخرين لتحصيل شيء يصلح منشأ لاشتباه فقال صاحب المواقف في المقام الثاني
والذي يحسم اصل الشبه انهم حسبوا ان النقيضين اذا تصورا وجدا ومفهومات تتصور وليس الموجود منها الا ما
يحاذي بها امر في الخارج فتحققها بعضها وجودا او انتفاؤها عدما ومفهومات ليس من شأنها ذلك
الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها موجودة فمن جعل العدم الموجود سلبا لنجاب وهم
لهم ملكة ولا نزاع في المعنى هذا كلام المواقف وقال الشارح المواقف والحق ان هذا
القول لا يغني من الحق شيئا لو كان المعدوم عندهم مما يمتنع الممتنع لا يطلق عليه
اصلا كما ذكره بعضهم لا على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور ان لا يعرض للموجود اصلا

ثانيا فلا لانه لا يصح ان يكون ابعد من الوجود من العلوم بها ان الدليل لم يتحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم
يجعلونه قد يتفاوت في التقرر والتحقق والثبوت حال العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزءا
الموجود كاللونية للسواد واما ثالثا فلا اثره يراد في ما ذكره ونفس الواسطة من ان المعلوم الذي لا يتحقق لا بانفراده
ذاته بل بتبعية الغير او الكاين في الاعيان لا باستقلال بل بتبعية الغير ثم قال ويمكن دفع الاخير بان المراد
بالتحقق الذي يقصد رفعه عن المعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى الوجود
من جهة التحقق بالتبعية حاصل ان النقل ثم حاول هو التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه
فقال اما في الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اثبات الوجود من الفاعل
والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيأتي فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما
ويرون ثابتية التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من القول القائل بان الماهيات غير
مجعولة بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا التفرقة بين الممتنع والمعدوم الممكن بان لها ماهيات يتصف
تارة ويتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت
في الخارج واما في الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى
اياه وعالمية زيد ولونية السواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه محض
لا شيء لما رأوا الموجود يتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد باعتبار العقل او فرضه
فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من كلها تحققا اما في الخارج وليس بموجود ولا
معدوم بل واسطة وحكموا بالحال ودونوا توضيحه ان اشد المعلول عن العلة مقتضي يجد في كل منها صفة كانت
معدومة قبل الصدور وهي الوجودية والموجود فلا يكون معدومة من حيث التفرقة بين الحالين قد
قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة انتهى كلام شرح المقاصد **المسألة الثانية عشر**
في الوجود المطلق والمقيد ومقابلهما العلم انك قد عرفت غير مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية متحققة
فلا يمكن ان يتحقق الوجود الا ويلزمها اضافة الى ماهية ما وشيء ما ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيا
بل معنى يلزمها اضافة وفرق ما بين المعنيين وكل معنى غير اضافي وان كان مما يلزمها اضافة فلا اشكال في
تعقله من حيث هو غير مضاف الى شيء فما لكن المراد بالوجود المطلق هاهنا ليس هو الوجود من حيث هو غير
مضاف اصلا بل المراد ما هو غير منسوب ومضاف الى شيء بعينه وماهية بخصوصها وان كان منسوبا

منسوبا ومضافا الى شيء ما وماهية ما مطلقا وذلك لانا نعلم قطعا ان المحجوب يعني ليس الا الوجود من حيث هو
وجود الشيء وكونه وتحقق الماهية لا مفهوم الوجود من حيث هو وكذا المراد من العدم المطلق انما هو رفع الوجود
لا بالنسبة واضافة الى ماهية مخصوصة وان كان منسوبا الى ماهية ما لا من حيث هو غير مضاف الى
شيء ما اصلا كيف ولو لم يؤخذ مضافا الى الموجود لم يكن مقابلا له فاذا وجب لعقله اضافة ونسبة الى
الوجود فالاطلاق المعتبر فيه انما هو الاطلاق المعتبر في الوجود لا غير وهذا هو المراد من قوله ثم الوجود
قد يؤخذ على الاطلاق او غير منسوب ومضاف الى شيء مخصوص وماهية مخصوصة كالكتابة والفضل او قد يؤخذ
ذلك بيان ذلك ان الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره ففي الاول اذا قصد اثباته
للشيء يجعل الشيء موضوعا ويجعل المشتق من لفظ الوجود محمولا من غير تقييد او اعتبار تقييده لشيء
مخصوص فيقول مثلا الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييد الوجود لشيء مخصوص حتى يكون وجودا لشيء
سوى ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشيء وكونه من اضافة الى شيء ما كما بينا وهذا هو المراد بالوجود المطلق
وفي الثاني اذا قصد اثبات وجود ذلك الشيء لغيره ذلك الشيء يجعل ذلك الغير موضوعا ووجود ذلك الشيء او ذلك
ذلك الشيء محمولا على سبيل الحمل الاشتقاقي فيقال الانسان كاتب او موجود كاتبا او موجود له الكتابة
فهذا المعنى وجود ذلك المحمول لذلك الموضوع هو الوجود المقيد وكذا العدم على قسمين وهو مقابل
الوجود في نفسه وعدم الشيء عن غيره وهو مقابل الوجود لغيره فقوله فيقابلهما العدم مثلا اي فيقابلهما عدم
اضافة ونسبة الى ماهية بخصوصها فيقال زيد معدوم من غير ان يقصد انه معدوم عن شيء كالكتابة
بخلاف انه زيد معدوم عنه الكتابة او لا كاتب او غير كاتب وبالجملة العدم المقيد الشيء بخصوصه وهذا
المعنى العدم في قولنا زيد معدوم مطلقا هو العدم المطلق المقابل للوجود المطلق ومقابليته للوجود المطلق
هو المعروف بتقابل السلب والايجاب وهو باعتبار كونه رفعا له فهو بهذا الاعتبار لا يمكن ان يجتمعا
بان يكون موضوع واحد باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق والعدم المطلق الذي هو رفعه باعتبار
كونه رفعه كما هو المعتبر في اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن ان يجامعه لا من حيث هو رفعه
موضوعه هو موصوف بالوجود المطلق في الواقع مع رفع هذا الوجود المطلق ويتصف بالعدم المطلق
الموضوع موضوع للوجود المطلق الواقعي والعدم المطلق الفرضي مع انهما اجتمعا في هذا الموضوع الواحد

المطلق والعدم المطلق وهذا العدم المطلق وان كان مقيداً الا ان هذا الوجود المطلق الجامع له مقابل له ايضاً ولكن مجامعاً معه
له لا من حيث هو مقابل له لان تقابلهما انما هو من حيث كونه رفعاً له وكونه رفعاً له انما هو بحسب الفرض
لا بالفعل وهذا معنى قوله وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في موضوع واحد لا باعتبار التقابل
قال الفاضل القوشجي فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقاً يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون
موصوفاً بالعدم المطلق لكونه عنواناً له وبالوجود المطلق لانه متصور وموجود في الذهن لكن هذا الاجتماع
لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر تحقيقاً
بكليهما في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من
اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتاً
موصوفة بالوجود والعدم معاً وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله
وقد يعقلان اي الوجود والعدم معاً اي مجتمعين في محل واحد انتهى كلام شرح القوشجي وفيه انه كان
ينبغي على هذا ان يقول وكما قد يعقلان معاً كما لا يخفى على انه كما لا يقدح كون احد المتقابلين مفروضاً
في اجتماعهما لا يقدح كون كليهما مفروضين ايضاً وفي ذلك فما الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى
ليكون الثانية توضيحاً للاولى واما في شرح القديم والحواشي الشريفة في شرح هذا المقام من انه قد يجتمع
الوجود المطلق والعدم المطلق لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له الكون المطلق لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار
الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له مجامع
معه فباعتبار انه سلبه لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله وقد
يعقلان معاً رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تمايز له في نفسه اصلاً او تقريره
انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه ايضاً وهو العدم المضاف الى الوجود
المطلق فذلك لا ينافي كونه عدماً مطلقاً فورد عليه الشارح القوشجي اما اولاً فلان اجتماع المتقابلين
بعروض احدهما للآخر مستحيل الحق يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما في محل
واحد واما ثانياً فانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل واحد بان يكون موجوداً ومعدوماً معاً يمكن
اجراء هذا العذر فيه بان يقال العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض

عارض لها لمجتمع معه واما ثالثاً فانه لو كان معنى قوله يعقلان معاً ما ذكره لكان معاً لغواً والقول
يمكن ان يقال ان معنى قول المصنف لا باعتبار التقابل على ما حمله الشارح انه لو اجتمع باعتبار التقابل لزم
اجتماع المتقابلين بل معناه انه لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين لان العدم لا يكون ح
رفعاً للوجود العارض له فلا يكون رفعاً لمطلق الوجود فلا يكون عدماً مطلقاً وعلى هذا لا يرد شيء مما اورد
اما الاول والثاني فظاهر واما الثالث فلان قوله وقد يعقلان معاً اذا كان رفعاً للترديد المذكور فلا بد من قوله
معاً اذ ذلك الترديد يندفع بان يقال العدم الى الوجود ليصير بهيئة فلا بد من تعقل الوجود ايضاً ثم قوله لا يبعد
ان يكون قوله وقد يعقلان معاً اشارة الى ما اشرنا اليه من امكان تعقل كل مفهوم من مفهومي الوجود والعدم
من دون اضافته ونسبته الى شيء ما اسم نعم ذلك وان كان في الوجود اظهر لكون العدم يحتاج في تعقله
الى تعقل الوجود لكونه رفعاً له لكن بعد تعقل الوجود لا يحتاج الى تعقل شيء آخر في نفسه تعقل الوجود والعدم
معاً لا يحتاج الى شيء من الاشياء اصلاً فليتدبر وقد يعقل الوجود مقيداً باعتبار اضافته ونسبته الى محل
معين كوجود البصر لزيد ووجود الكتابة للانسان فيقال زيد موجود بصيراً او الانسان موجود كاتباً
او زيد موجود له البصر والانسان موجود له الكتابة ويشتق من ذلك المقيد الذي هو بهيئة مخصوصة كالبصر
للبصر والكتابة اسم مثل البصير والكاتب فيقال زيد بصير والانسان كاتب او يقال اللفظة والى ذلك القيد
فيقال زيد ذو بصر والانسان ذو كتابة والجسم ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد
كما عرفت فيقابله العدم مثله اي باعتبار التقييد والاضافة الى محل بعينها وهو العدم المقيد ويقال له
عدم الملكة فان الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودي الذي قيد به الوجود المقيد اعني الهيئة المخصوصة
وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص مثل العمى للبصر والامية لعدم الكتابة فيقال زيد اعمى او امي ويقال له
ذلك العدم مع الوجود هو رفع له ومنسوب اليه هو المعروف بتقابل العدم والملكة ويفتقر ذلك العدم
الى الموضوع كافتقار ملكته اليه فان الملكة لما كانت موجودة بغيرها فذلك الغير هو موضوعها فهي
محتاجة لا محالة في وجودها الى ذلك الموضوع من قابليته لتلك الملكة ضرورة امتناع ان يكون كل شيء
موضوعاً لكل شيء فوجود الملكة لما كان لموضوع قابل كان عدمها ايضاً عن موضوع قابل فهو ليس عدماً مطلقاً
بل بحسب نسبته الى امر وجودي فهو وجودي بذلك الاعتبار فلا بد له من موضوع موجود يقوم

ذلك العدم بما كان الملكة فالمراد من الموضوع هو الموضوع الموجود في الخارج ولا لما اختص هذا الحكم بالوجود
والعدم المقيدين ولما اعتبر في عدم الملكة كون الموضوع قابلا للملكة وقابلية الشيء للشيء قد يكون بالشخص
اعني ان يكون شخص ذلك الشيء قابلا له وقد يكون بالنوع اعني ان يكون نوع ذلك الشيء قابلا له وان
لم يكن ذلك الشخص منه قابلا له وقد يكون بالجنس اعني ان يكون جنس ذلك الشيء وان كان في ضمن نوع
اخر قابلا له وان لم يكن ذلك النوع قابلا له فمثال الاول العمى لمن ولد بصيرا ثم زال بصره ومثال الثاني العمى لمن
ولد غير بصير ومثال الثالث هو العقرب مثلا اشار المصنف الى هذا بقوله ويقتضي اي الموضوع شخصيا
ونوعيا او جنسيا فعلى الاول اذا كان قابلية الشخص للملكة في وقت اتصافه بالعدم كما في عدم اللحية
لمن جاوز حد الامرد فيقال لهما العدم والملكة المشهوران وعلى الاخيرين وكذا على الاول اذا لم يكن القابلية
في وقت الاتصاف كما في عدم اللحية للامرد فيقال لهما العدم والملكة الحقيقيان واعلم ان الملكة وعدمها اذا
اخذا بسيطين فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة والبصر والعمى واذا وجب اوسلب
احدهما بعينه كان التقابل بينهما اعني النسبتين تقابل السلب والايجاب مثل زيد كاتب وزيد ليس بكاتب اذا
اوجب اوسلب كلاهما فالنسبتان متنافيان وليستا بمتقابلين مثل زيد كاتب وزيد لا كاتب او زيد ليس
بكاتب وزيد ليس بكاتب وزيد ليس بلا كاتب واعلم ايضا ان وجود الملكة اعني وجود المقيد وكذا العدم
المقيد اذا حمل على الملكة يصير وجودا مطلقا وعدما مطلقا مثل الكتابة موجودة او معدومة واذا حمل
على موضوع غيرها يكون مقيدا مثل زيد موجود كاتبا او كاتب وزيد لا كاتب واني كما عرفت وينبغي ان
يعلم ايضا ان المراد من الوجود المقيد والعدم المقيد غير ما هو المراد من الوجود الخاص والعدم الخاص وانه لا
فرق بين المطلق والخاص في الحمل وهذا الاستعمال والاطلاق وانما الفرق بمجرد اعتبار العقل فكل وجود مطلق
فهو خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو تقابل السلب والايجاب بخلاف المقيدين فان التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة كما عرفت فعليك باتقان القواعد وجميع ما ذكرنا في هذه المسائل من الاحكام
فان الناظرين في هذا الكتاب قاطبة قد غفلوا عما هو الحق في هذا المقام **المسألة الثالثة عشرة** في بساطة
الوجود وعدم تركبه لا من الاجزاء المحمولة ولا من الاجزاء مطلقا فاشار الى الاول بقوله ولا جنس له اي
للوجود كما ترى هو متحقق في الاشياء وليس من جنس الاشياء فلا اشتراك بين جميع الاشياء وجنس الشيء انما هو

ما به يشارك مع غيره واشار الى الثاني بقوله بل هو بسيط اي ليس له جزء ام لا لا الجنس الذي هو من
الاجزاء المحمولة ولا غيره مطلقا لان الجزء مطلقا لا يتحقق الا بالحقيقي وبعرضه كون ذلك متحققا والوجود انما هو كون
الشيء ومتحققه هو ولا ما هو مركب منه ومن غيره لان الذي فيه الا بحقيقي ويعرضه تحقق والحاصل ان
بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء ومتحققه لا امر اخر فيه واذ ذلك حكم العقل ضرورة
بانه لا يمكن ان يكون له جزء اصلا فالاستدلال به على ذلك من انه لا اعم من الوجود ليتصور كونه جنسا
ومن ان الوجود كما ترى عرض جميع الشيء فلو كان له جزء لكان معروضا للوجود فيلزم ان يكون الشيء
عارضا لنفسه ولا يكون العارض مباينا معروضا ولانه لو كان له جزء فاما ان يكون موجودا فيلزم تقدم
الشيء على نفسه واما معدوما فيلزم تقوم الشيء بنقيضه لعل الغرض منه تنبيه على ذلك فلا يضر نقض
فيه وقد يقرر مراد المصنف بالوجود الموجود فلو كان للموجود جنس لكان معقولا عليه وعلى ما بان الذي
ما هو لكن ما بان الموجود المطلق هو المعدوم المطلق وليس له ذات ولا تعين بل هو لا شيء محض
ان يكون جنس وفصله مفهوما محصلا متعينا **المسألة الرابعة عشرة** في ان الوجود متكثر بالذات اعني انه
افراد في نفس الامر متكثرة بالذات حسب تكثر الماهيات بمعنى ان كما هو مذهب الحكماء على ما عرفت
سابقا لا ان يتكثر بالحصص بسبب الاضافة الى الماهيات كما هو مذهب المتكلمين بيان ذلك انه لا ماهية لكل
ماهية كانت فلها كون يصدر عنها بحسبه اثار مخصوصة هي اثار تلك الماهية وهو كونها بحيث يصدر عنها
تلك الاثار ولا شك في ان حيثية صدور اثار مخصوصة مخالفة ومباينة لحيثية صدور اثار مخصوصة
اخرى مخالفة للماهية التي يصدر عنها تلك الاثار للماهية التي يصدر عنها هذه الاثار وهذه مخالفة
ومباينة بالذات لا بمجرد الاضافة مع اشتراك الكونين المخصوصين ولا شك في ان كل واحد من هذه
الاكوان المخصوصة كون خارجي بمعنى كون الخارج ظرفا لنفس الكون لا لوجوده على ما عرفت سابقا
وكون معروض الوجود الماهية في العقل ليس معناه ان الوجود الذي هو بمعنى الكون عقلي بمعنى
كون العقل ظرفا لنفس الكون بل بمعنى كونه ظرفا للوجود الكون ومعنى العروض هو كون الشيء موجودا
لغيره فلما لم يكن الوجود موجودا في الخارج للماهية متنضما وعرض الوجود للماهية في الخارج وحكمنا
بانه عارض لها في العقل بعنوان ان موجودية الوجود للماهية انما هي في العقل لا في الخارج فاما فرد

للوجود المطلق هو كون الماهية في الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرفا لنفس الكون وهو موجود للماهية بذاتها
لها في العقل بمعنى ان يكون لها العقل ظرفا لوجوده وثبوته لا لنفسه ولا شك في ان هذا الفرد فرد بحسب
نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل وانما يكون بمجرد تعمل العقل لو كان العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا
الفرد من الوجود للماهية لا يتوقف على ثبوت الماهية قبل ثبوته لها الا في العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون
للوجود فرد ثابت للماهية في نفس الامر فاندفع الاشكال الذي ذكرنا سابقا انه وارد على الحكماء في قولهم ان
للوجود افرادا حقيقية متقدمة بالذات وذلك لان مبنى ذلك الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد للوجود
قائما على الماهية في نفس الامر يتوقف على وجود الماهية بوجود سابق وثانيهما ان تحقق كون واتصاف مركون
لا يمكن ان يكون بامر خارج عن الكون سوى مجرد الاضافة الى الماهية وقد ظهر مما ذكرنا ثبوت الاتصاف
وعدم التوقف كلاهما فليتفطن وهذا الذي ذكرنا هو مراد المصنف بقوله ويتكثر اي الوجود المطلق بتكثر الموضوعات
اي بسبب تكثر الماهيات التي تحمل عليها الوجود وعلى حسب تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين الافراد
اعني مطلق الكون المشترك بين هذه الاكوان المخصوصة انما هو مقول عليها بالتشكيك على وجهين احدهما
التقدم والتأخر وثانيهما الاولوية وعدمها كما قال الشيخ والقسمان ان الوجود بما هو وجود لا يختلف
في الشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء
والحاجة والوجوب والامكان انتهى فالاولوية وعدمها يشمل الاستغناء والحاجة والوجوب والامكان
كما لا يخفى وبيان التشكيك ان العقل لا ينتزع هذا الفرد من المع ولا يعتبره وصفا له الا وقد انتزع واعتبر
فرد الفرد وصفا للعلة وبعبارة تقدم وتعتبره وصفا للعلة ولم ينتزع ولم يعتبر فرد الفرد وصفا للمع وذلك هو
معنى التقدم والتأخر بالعلية كما سيأتي ولما كان وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل لا في الخارج كان صدق
مفهوم الوجود المطلق عليه في اعتبار العقل متقدما على صدقه على الفرد المتأخر بخلاف ما اذا كان التقدم
موجودا في الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون صدق مفهومه عليه ايضا متقدما على صدقه على الفرد المتأخر
وهكذا الكلام في الاولوية فلا يتجه ان كون صدق الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود
المع وعلى وجود الجوهر اولى من وجود العرض ثم وانما المسلم اقدمية وجود العلة على وجود المع واولوية
وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية الصدق واولويته فتفطن وهذا الذي ذكرنا هو معنى قوله

قول المصنف ويقال اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي على افراد الوجود العارضة بحسب اعتبار
العقل لموضوعاتها التي هي الماهيات المخصوصة في قولنا الانسان موجود والفرس موجود الى غير ذلك فهذا
تصريح من المصنف بان للوجود افرادا واقعية متقدمة الفرعان عند الماهيات في نفس الامر كما ثبت بالبرهان فيما سبق
فاذا ثبت ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على افراده ثبت انه عرضي بالنسبة اليها لا ذاتي كما على فرضية
كون الافراد بمعنى ان حصصها حاصلة بالاضافة الى الماهيات على ما هو مذهب المتكلمين وقد مر في مسئلة
زيادة الوجود انه ليس جزءا من الماهيات فليس الوجود جزءا من غيره مطلقا اي لا من الفرد ولا من حصصها كما سبق ولا من
افراده النفس الامرية لكونه مقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التفريع انما هو على مجموع ما سبق وقوله
ويقال بالتشكيك على عوارضها هذا ما تقرر عندي في شرح هذا المقام العريض ولا اظن ان تطلع في غيري
ما فيه من تحقيق المسئلة الخامسة عشر في ان الشيئية من المعقولات الثانية ولنقدم مقدمة في بيان المعقول
الثاني فنقول قد عرفت انهم يستعملون هذه اللفظ في طائفتين من المعاني احديهما ما يجعلونه موضوعا
للمنطق وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية والمحمولية
والقياس والقضية الى غير ذلك من المعاني التي يبحث عنها في علم المنطق وثانيهما الامور العامة التي يبحث
عنها في علم الكلام والحكمة وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة والكثرة والماهية والعلية والمعلولية الى
غير ذلك مما ياتي في هذا الكتاب وكلتا الطائفتين مشتركتان في انهما معان معقولة لا تتصف بها
الاشياء الخارجية وليست لها هويات خارجية متاصلة قائمة بموضوعاتها في الخارج بل التعقل عروضها
لها واتصافها بها يكون بتعين وجودها اعني موضوعاتها في الذهن فقط لكن الطائفة الاولى تعرض
لموضوعاتها في الذهن من حيث هي موجودة في الذهن على ان يكون التقييد بالوجود في الذهن
داخلا في الموضوع وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية الموجودة في الذهن باعتبار وجودها في
الذهن لا باعتبار وجودها في الخارج ولذلك لا يتصف المعروض بحسب الخارج فان الجنسية عارضة
للحيوان الموجود في الذهن ولا يتصف بها الحيوان الموجود في الخارج بحسب الخارج والطائفة
الثانية عارضة لموضوعاتها من حيث هي لا مع التقييد بوجودها في الذهن وان كان ذلك العروض
لا يكون الا في وجود الموضوعات في الذهن لان الجنسية من حيث هي لا يكون الا في الذهن كما عرفت

لا لكون وجود الموضوع في الذهن قيدا في العروض وبالجملة ينتزعها العقل من المهية حين وجودها
في الذهن لا باعتبار وجودها في الذهن بل باعتبار وقوعها في الخارج وفرق بين بين المعنيين
ولذلك يتصف الموضوع بهذه الطائفة من العوارض بحسب الخارج مع كون العروض في الذهن فان
المهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود لا يعرضها الا في الذهن كما مر ولذلك ترى القوم
في تشويش عظيم في تفسير المعقول الثاني وتعيين ما هو المراد منه فقد يعرفونه بما للوجود الذهني
مدخل في عروضه وقريب منه ما قيل هو ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولعل المراد ما لا يعقل عارضا الا
لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر فلا يرد عليه انه لا يجوز ان يكون العوارض الذهنية قد ينفك تعقلها
عن تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما يعرض المعقولات الاولى في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج
وقد علم ان هذا التعريف اعم من الاول لشموله لجميع الطائفتين دون الاول حيث يختص بالطائفة
الاولى ولهذا قد يظن ان في معقول الثاني اصطلاحين قال سيد المحققين تعريفها المذكور
هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذى بها امر في الخارج وقد عدوا منها الكلي والجزئي والنوعية و
والذات والمهية والعلة والمعلول والممكن ونظايرها والمتكلمون تبعوهم في ذلك ومنها بعض المذكورات منها في
الكتاب وجمهور المتأخرين فسروا ذلك بوجه يخرج عنه اكثر ما عده القدماء منها حيث شرطوا ان
يكون تعقل المعقول الثاني بعد تعقل شيء آخر رعاية لوجه التسمية ويخرج بذلك كثير من الامور العارضة
منها عنها كالكلي والجزئي والشخصية والشيء والعلة ونظايرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل
العوارض الخارجية ولوازم المهية وارادوا بالعوارض الخارجية ما يحمل على معروضاتها الصادقة
خارجية وكل ما هو كان من العدد منها يخرج عنها مثل الجزئي والشيء والعلة يكون بهذا التفسير خارجيا
اينما ضرورة ان زيدا جزئي وشيء وعلة في الخارج ثم لما رأوا خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم
على القدماء بعدهم هذه الامور منها وبعضهم ارتكبوا التكلفات البعيدة لتندرج هذه الامور فيها ولم ينظروا
على ذلك ما هو المراد من كلامهم والحق التحقيق في هذا المقام ان يقال العوارض على ثلاثة اقسام عارض
يكون الخارج ظرفا لوجوده كالسواد وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولكن يكون ظرفا لنفسه
كالوجود وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالكلية والاول يكون الخارج ظرفا لاتصافه

تصاف به لا محة ويكون له ما يحاذى به في الخارج والثاني يكون ظرفا للاتصاف به فقط لكن لا يكون له ما يحاذي
به في الخارج لان المراد ان يكون ما يحاذي به موجودا في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لوجود ما يحاذي
به لا ظرفا لنفسه والثالث لا يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ولا له ما يحاذي به في الخارج فالاول يكون عروضه
للمعروض في الخارج لا محة بخلاف الثاني والثالث فان عروضهما انما يكون في العقل اما الثالث فظ
واما الثاني فلانه لو كان عروضه له في الخارج لكان له ثبوت ووجود لمعروضه في الخارج فان ذلك
هو معنى العروض في الخارج فيكون الخارج ظرفا لوجوده وهو خلاف المفروض فخرج ما لا يكون الخارج
ظرفا لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية لكونه في الدرجة الثانية من التعقل
لان عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقف على وجود المثبت له فعروضه بحسب العقل
ليتعقل معروض العارض له سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض في العقل كما في العوارض الذهنية
كالكلية او الامكان وسائر الامور الاعتبارية حتى الاضافات فان الابوة انما يعرض لذات الاب في العقل
وان كان اتصافه بها في الخارج فحصلت رعاية وجه التسمية في الجميع فلا حاجة الى ذلك التخصيص
بما يكون منشأ عروضه هو الوجود في العقل واما قولهم لا يحاذي بها امر في الخارج فلاخراج العوارض
الذاتية فانها ليست باجزاء حقيقية بل هي من الاجزاء التحليلية فهي بعد التحليل في الحقيقة عوارض
عقلية منشأ انتزاعها نفس الذات بخلاف غيرها من العوارض العقلية فان منشأ انتزاعها امر خارج
عن نفس الذات لكن يصدق ان لها ما يحاذي بها في الخارج وهو الهوية البسيطة الخارجية كالسواد
مثلا فان هويته في الخارج بحذاء اللونية التي هي جنس له باعتبار وبحذاء القابضية التي هي فصله
باعتبار آخر فظهر صحة التعريف المذكور من القدماء ودخل جميع العوارض الاعتبارية العقلية فلا
يرد على من عد الامور المعدودة منها ما اورد عليه ولا حاجة في دفعه الى تكلف اصلا اذا عرفت
ذلك فنقول قوله والشيئية من المعقولات الثانية انها من العوارض التي تعقل ثانيا بان يكون
عروضها للمعروض حين كونه معقولا فيكون هي في الدرجة الثانية من التعقل وليست الشيئية
متأصلة في الخارج اي موجودة فيه بان يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لنفسها ولعله
لا فائدة لهذا المعنى لم يكتف بان يقول وليست في الخارج وليست متأصلة فتفطن ويمكن ان يكون

هذه الجملة معطوفة على معنى قوله من المعقولات الثانية اي من العوارض التي تعقل ثانية ولا يكون مما
في الخارج اي لا يكون بحذائها شيء اصيل في الخارج ثابت فيكون هذه الجملة بمعنى قوله لا يحاذي
بها امر في الخارج فيكون اشارة الى تعريف المعقولات الثانية لكونه اول ما اطلق هذه اللفظة وكذلك اكتفى
في ساير المواضع بان يقول من المعقولات الثانية ولذا لم يكن الشيئية متاصلة في الوجود فلا يبقى مط
اي لا يبقى بخصوصيات الماهيات ثابتا اي في الخارج والا لزم ثبوت الشيئية فيه بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات
اي في العقل كما هو شان المعقولات الثانية على ما عرفت واما بيان كون الشيئية المطلقة من المعقولات
الثانية فهو انه لو كانت الشيئية المطلقة متاصلة في الوجود لحوذي بها في الخارج امر في الاشياء
المخصوصة يكون بازائها وليس كذلك فان الموجودات الخارجية اشياء مخصوصة مثل الانسان والفرس
والسواد والبياض وامثال ذلك وليس في شيء منها امر موجود في الخارج هو بازاء الشيئية المطلقة بل
الشيئية المطلقة انما ينتزعها العقل من الشيء المخصوص اذا حصل في الذهن بان يجرده العقل عن جميع الخصوصيات
فيبقى شيئية مطلقة واما ما نقل قبيل هذا من انه لو كان الشيء المطلق موجودا في الخارج لكان مشاركا للخصوصيات
في الشيئية ومخالفا لها بخصوصية فيكون له شيئية وهكذا فيلزم التسلسل فقد اعترض بان الامتياز المخالفة بخصوصية
عن ذات المشترك فان كل عام يشارك الخاص في مفهومه ويمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات
فلم لا يجوز ان يكون الشيء على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زايد عليه حتى يلزم ان يكون
المطلق الذي شيئية اخرى وايضا لو صح هذا الدليل لزم ان يجعل كل اسم او يقال لو وجد الحيوان مثلا لشارك
الحيوانات الخاصة في الحيوانية وخالفها بخصوصية فللحيوان حيوانية اخرى واما ما نقل في الشرح القديم من
انه يدل ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان الطبايع
الكلية ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثانية فلا وجه ايضا لتعميم الطبايع الكلية التي
هي معقولات اولى موجودة في الخارج عند المحققين وهو مختار المصنف كما سياتي واما تخصيص الشيئية
بهذا الحكم من بين ساير المعقولات الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه فهو لكونها اساسا لتلك الوجوه
عنها ههنا وهو ليس بصدد تحقيق جميع ما هو من المعقولات الثانية بل يشير في كل ما يبحث عنه الى كونه
منها والعدم كما قيل لا يدفع ما توهمه بعض الناس من كون الشيء جنس الاجناس المسألة الثامنة عشر في

تمايز الاعدام لا شبهة في كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الموجودات الذهنية فمن قال بكونها افرادا
حقيقية للوجود المطلق فلا اشكال في تمايزها ايضا اما في الخارج عند من يقول بتحققها فيه واما في
ذواتها عند من لا يقول بتحققها فيه ومن لا يقول بكونها افرادا حقيقية بل انتزاعية واعتبارية محضة
فلا يقول بتمايزها في حد ذاتها لا في الخارج ولا في نفس الامر بل باعتبار اضافتها الى الماهيات كما عرفت واما
المعدومات التي من جملتها العدميات ففي تمايزها خلاف فانكره الحكماء وكثير من محققي المتكلمين وقالوا بتمايزها واختاره
المصنف فقال وقد يتمايز الاعدام وهو يستلزم تمايز المعدومات ايضا لا اختصاص من وجهين واستدل عليه
بوجوه احدها ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة دون غيره ولا يجوز استناده اليه ولولا التمييز لما صح ذلك
وثانيها ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المنافي متميز عن العدم
الغير المنافي وثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر كالبياض فيه وعدم غير
الضد لا يصححه فعدم الضد متميز عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه الثلثة اشار المصنف بقوله ولهذا
استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا الى غير عدم العلة ولا الى غيره عدم المعلول ونافى عدم الشرط وجود المشروط
وصحح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقي الاعدام اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط
وبخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود الضد الاخر ولولا امتياز تلك الاعدام الثلثة لما اختلفت
مقتضياتها واستدل النفاة بان المعدومات المطلقة نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله هوية
لا محالة لان التميز صفة ثبوتية تستدعي ثبوت موصوفها بالضرورة والجواب ان اريد ان ليس للتمايز
المعدومات امر متحقق في الخارج او ليست المعدومات او العدميات هويات عينية متمايزة فلا نزاع فيه لكن
التميز لا يستدعي ذلك وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يتحقق كل منها بامر
مخصوصة صادقة في نفس الامر والا لكان لها ثبوت عند العقل فبطلانه لازم قال صاحب المواقف والحق
ان هذا الكلام مع الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها
موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود ولم يتحقق في المعدوم المطلق اي ما هو معدوم ليس له ثبوت في الوجود
وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز وامكن ان يتصور ما هو
معدوم مط واعترض عليه شارح المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود

الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها ثم قال وفي
ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا استدعى ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود
الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في انفسها ومن
نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا انتهى وقد يقال على ما عرض من المواقف انه كان ينبغي ان يقع التفريع
هكذا الا انه وقع وهو العكس وفي كلام شارح المقاصد ايماء الى ذلك بل وفي كلام المواقف ايضا فتدبر ومنها
لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة للاعتراض بان التمايز يكون للموجودات الذهنية على ما
هو رأي المحققين من الحكماء والمتكلمين لا للمعدومات وانما لحصة التنبيه على الجواب بذكر بعض احكام تدل
على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود بالاعتبار فمنها ان العدم قد يعرض لنفسه بان يتصور العدم
فذلك التصور بل المتصور عن الذهن فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذي هو في نفسه
عدم فهو عدم وان كان من جهة كونه متصورا موجودا فالعدم في هذا الفرض قد عرض لنفسه فان قيل
معنى عروض العدم للعدم ان يكون حيثية العدم متحققة فيكون عدم قد وقع قائما بها والعروض ههنا
هو زوال الحيثية العدمية عن الذهن لا كونها متحققة في الذهن فهو عروض عدم وقع لها ولو سلم ان هناك
عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل جزئي من جزئياته وذلك ظ واجاب المحقق الشريف عن الاول
لا فرق بين مفهوم العدم وساير المفهومات في ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوالها وحيثيتها لا
بانها يكون متحققة وعدمها قائما بها قيام الاعراض بمحالها فليس المراد بعروض العدم لشيء على ما
كان او غيره الا اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا وعن الثاني بان الجزئي العارض لمفهوم العدم الحكم
متحقق فيلزم عروضه لنفسه في ضمن ذلك الجزئي لنفسه والا لم يكن بقيامه عارضا له الا ان
ان يقال مفهوم العدم عرض لجزئياته لا لذاته لما انهم قالوا تحقيق ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم
يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم سواء كان ذاتيا له او عرضيا اذ لا كان اتصاف ذلك الجزئي
بالمفهوم الكلي كما قال الشيخ في منطق الشفاء اي تجى صحدت فيه طبيعة عرض من الاعراض يوجد
فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا الا انه لا يلزم ان يكون جميع الهيئات
متصفة بنقايض ما هي متصفة بها ولا يلزم كون الجسم المتحرك لا متحرك او عروض اتصافه بالشكل

بالشكل مثلا الذي هو فرد للا حركة لانا نقول نفي الحركة هو سلب الحركة ومنها ان الشكل الفرد
لا بل هو موصوف به فهو فرد للا حركة بمعنى الحركة لا بمعنى سلب الحركة ومنها ان العدم العارض لنفسه
اعني زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث
كونه رفعا له فيصدق التنوعية والتقابل عليه مع ان هذا العدم العارض لنفسه باعتبارين متكثرين
الذات موضوع التنوعية والتقابل بيان ذلك ان التنوعية والتقابل وصفان متقابلان لان مقتضى
التنوعية هو الاجتماع ومقتضى التقابل عدم الاجتماع والمتقابلان اذا اتصف بهما امر واحد فلا بد
يجب كون الاعتبارين تقييديين ليتكثر بهما ذات الموصوف فيصح اتصافه بالمتقابلين ولا يكفي كونهما
تعليليين لان التعليل غير متكثر لذات المعلل فاجتماع التنوعية والتقابل فيما نحن فيه يجب ان يكون
باعتبارين يتكثر بهما خاصة الموضوع ليصح اجتماعهما فيه وهو كذلك لان العدم المضاف اليه العدم
الذي اضيف اليه الزوال اعتباران احدهما كونه عدما وثانيهما كونه موجودا في الذهن وظ كونهما متغايرين
بالذات لا تحصة فالعدم المضاف اليه اعني زوال العدم ايضا اعتباران بحسب الاعتبارين المضاف اليه
احدهما كونه مضافا الى العدم من حيث هو عدم وبهذا الاعتبار يعرضه التنوعية وثانيهما كونه مضافا
الى العدم من حيث كونه موجودا في الذهن وبهذا الاعتبار يعرضه التقابل فان التقابل انما يعرضه
لكونه زوالا او رفعا للعدم المضاف اليه عن الذهن فظهر ان حيثية كونه عدما مغايرة بالذات لحيثية
كونه موجودا في الذهن كذلك ما اضيف اليه من الحيثية الاولى من حيث هو كذلك مغاير بالذات لما
اضيف اليه من الحيثية الثانية من حيث هو كذلك ثم ان المص لما ذكر ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة اشعر
ان يقال ان العدمين متلازمان فليس استناد احدهما الى الاخر اولى من العكس اشار الى دفعه بقوله وعدم
المعلول ليس علة لعدم العلة يعني ان التلازم بين العدمين لا يمنع من ان لو يتحد احد الاستنادين فان العقل
يحكم بداهة بصحة قولنا ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح دون قولنا ارتفعت حركة المفتاح
فارتفعت حركة اليد فظهر انه لا يمنع استناد عدم العلة الى عدم المعلول وكون عدم المعلول علة لعدم العلة
العكس وقوله في الخارج ظرف للعلة وان جاز كون عدم المعلول علة لعدم العلة في الذهن بان يكون حصول
ارتفاع حركة المفتاح في الذهن علة لحصول ارتفاع حركة اليد فيه فيستدل بالاول على الثاني كما ان

العكس اعني ان يكون علم العلة علة العلم المعلول في الذهن فيستدل بالثاني على الاول على انه اي هذا
الاستدلال اللازم لكون المذكور برهان ان وهو الاستدلال من المعلول على العلة وبالعكس اي عكس هذا
الاستدلال وهو الذي ذكرنا برهان لمي وهو الاستدلال من العلة الى المعلول بيان ذلك ان الحد الاوسط
في القياس يجب ان يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة له في الخارج ايضا سمي
ذلك القياس برهانا لميا وان لم يكن علة له في الخارج بان لا يكون له علة لكون ثبوته له لذاته لا بسبب لكنه لا
يكون بين الوجود له بل يكون معلولا له سمي برهانا انيا ولا ينافي تسميته بالبرهان الذي يعتبر فيه افادة
اليقين بقرينة ما يكون اليقين غير حاصل الا من العلة فان تعين ذوات العلل العلم الكلي الدائم بكل ما
له سبب وعلة لا يحصل الا من سببه وعلته لا لما صرح بذلك الشيخ في برهان الشفا المسئلة الثانية
عشر في تعاكس الاعم والاخص ايجابا او سلبا في العموم والخصوص واليه اشار بقوله والاشياء المتوافقة
في العموم والخصوص وجودا اي ايجابا تتعاكس فيهما عدما اي سلبا والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم
وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما ايضا عموم وخصوص مطلق لكن على عكس العينين اي نقيض الاخص
مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وحمل الشيخ قوله في العموم والخصوص على ما هو بحسب التحقق دون الصدق
كالحيوان والنطق فان الاعم وجودا منهما كالحيوان اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه
كلما علم الاعم وجودا علم الاخص وجودا وقد يعلم الاخص وجودا ولا يعلم الاعم وجودا وذلك
لان الحمل على ما هو بحسب الصدق يحتاج الى تكلف تاويل الوجود والعدم الى الوجود لغيره والعدم
عن غيره اي الاثبات والسلب وتغيير المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق ورده المحقق الدواني
بان اطلاق الوجود والعدم على الايجاب والسلب غير عزيز وحمله على المسئلة المشهورة في المنطق اولى
من حمله على غيرها مما لا يعتد بها ولا يتعارف البحث عنه على ان المصنف ذكر كثيرا من المسائل
المشهورة المنطقية في هذا الكتاب واقول لا يبعد حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب ليس بابعد
من حمل العموم والخصوص المتبادر منهما على ما هو بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقق المسئلة الثالثة
عشر في عدم الواسطة بين الحاجة والغنى في كل من الوجود والعدم واليه اشار بقوله وقسمة كل
منهما اي الوجود والعدم الى الاحتياج والغنى حقيقية اي منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات

والاثبات ولا يتصور بينهما اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما فان كل واحد من الوجود والعدم اما
ان يكون بالغير وهو المحتاج او لا وهو الغني واستحالة الجمع بينهما والخلو عنهما ضرورية المسئلة
الرابعة عشر في تفصيل المواد الثلث اعني الوجوب والامكان وبيان مفهوماتها والاشارة الى بيان
وبيان اعتبارها بحسب الذات او بحسب الغير وما يتعلق بذلك وهذه الثلثة هي التي يبحث عنها اهل المنطق
ويجعلونها مواد القضايا باعتبار وجهاتها باعتبار فالوجوب هو ضرورة ثبوت المحمول سواء كان
بجود او بغير للموضوع والامتناع هو استحالة ثبوت المحمول لكل الموضوع والامكان هو لا ضرورة
ولا استحالة ثبوت المحمول لكل الموضوع وهذه بعينها هي التي يبحث عنها في الامور العامة لكن
باعتبارها في قضايا محمولاتها الوجود والعدم لا غير وزعم صاحب المواقف ان المبحوث عنها ههنا
غير المبحوث عنها في المنطق واعلم ان هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات
القضايا او موادها والامكانات لوازم الماهيات واجبة لذواتها واعترض عليه شارح المقاصد بان اراد
كونها واجبة لذوات اللوازم فالملازمة ممنوعة او لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه
انها واجبة الثبوت للماهيات نظرا الى ذواتها من غير احتياج الى امر اخر ثم قال وكانه يجعل بعض القضايا
خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه انه
يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما يصدق عليه هذا يصدق عليه ذلك او يحمل المحققون
على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة
انتهى ووجه شارح المواقف كلام صاحبه بانه اراد ان المبحوث في هذا الفن اخص منها في القضايا
لا عينها وان الامكانات لوازم الماهيات من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليس كذلك وهذا بعينه
ما صرح به صاحب المواقف بقوله فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة فنعني به وجوب الحمل وامتناع
الانفكاك وهو غير الوجوب بالذات بمعنى ان المتبادر من الوجوب بالذات هو وجوب الوجود لذاته لا وجوب
الحمل لذاته وعلى هذا التوجيه لا يرد ان الزوجية مثلا واجبة الوجود لكن واجبة الوجود للاربعة
لا واجبة الوجود في نفسها ولا حاجة الى القول بانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه
محمولا او رابطة ومع ذلك لا يخفى فساده ولذلك قال في حاشية شرح القديم لا وجه لما قيل من



انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها وذلك لان الا يعقد جهة
الزوجية للاربعة الوجوب فاختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الوجوب الذي
هو المادة والجهة يعني ان يكون المتبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته انما هو لاجل ان
المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود لا لاجل التفاوت في المعنى وفي هذا الكلام اشارة الى ان ما
صاحب المواقف من قوله لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها هو لكانت الماهيات واجبة لاجل تلك
اللوازم لها فليتدبر وللاشارة الى ما ذكرنا من الافادة قال المصنف قدس سره واذا حمل الوجود
كقولنا الانسان موجود وهذا الوجود المحمول يقال وجود الشيء في نفسه ويسمى ذلك التصديق
بسيطا وقيل الهلية البسيطة او جعل رابطة كقولنا الانسان كاتب فان معناه الانسان
يوجد كاتبا كما مر غير مرة وهذا الوجود يقال له وجود الشيء لغيره والوجود الرابطي ويسمى ذلك التصديق
مركبا وقيل الهلية المركبة فان قيل فهذا المعنى الوجود ايضا لا بد من اعتبار الوجود الرابطي فيلزم
ان يكون للوجود وجود اخر قلنا انما المحذور ان يكون له وجود لغيره ولا استحالة فيه وكذا الصفات تكون
له وجود في نفسه ووجود لغيره لانه لا ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في نفسه وعلى التقديرين
اعني على تقديري حمل الوجود وجعله رابطة يكون بين الموضوع والمحمول نسبة لا تخلو عن كيفية
نفس الامر تسمى مادة وعن كيفية في العقل تسمى جهة والى هذا اشار بقوله تثبت مواد ثلث في انفسها
اي تثبت في نفس الامر مادة هي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت من حيث نفسها الامرية
حصلت في العقل او لا فان المواد الثلث كيفيات ثلث ثابتة في نفس الامر مسماة بالمواد باعتبارها
كذلك وجهات في العقل اي وتثبت جهات ثلث في العقل هي الصورة العقلية التي يحصل ادراك
تلك الكيفيات الثلث سواء كانت موافقة لتلك الكيفيات ح يكون الجهة مطابقة للمادة او كانت مخالفة
لتلك الكيفيات ح يكون الجهة غير مطابقة للمادة وما قيل ان ما حاصله ان تثبت كيفيات تسمى بالمواد
اذا اعتبرت في انفسها وتسمى جهات اذا اعتبرت في العقل فبعيد عن التوجيه ومع ذلك يلزم منه
كون الجهة مطابقة للمادة دائما ويحتاج الى ان يتكلف ويجاب بان الشيء قد يتعقل بصورة مطابقة
وقد يتعقل بصورة غير مطابقة وعند مخالفة الجهة يكون المادة متعقلة بصورة غير مطابقة وقد يجاب

يجاب على هذا ايضا بان كون الكيفية النفس الامرية اذا عقلت جهة لا يقتضي كون الجهة منحصرة فيها
ولا ينافي كون كل كيفية معقولة للنسبة وان لم يكن مطابقة للواقع جهة الا انه لم يتعرض لذلك
ولم يفصل الجهة كما لم يتعرض للجهة الملفوظة ايضا اعتمادا على ما علم في فن اخر وليس المقصود ههنا
بيان تفصيل احوال المواد والجهات بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر مواد في انفسها
وجهات في العقل فان هذا القدر كاف ههنا هكذا افاد المصنف في شرح الاشارات واعلم ان المادة
غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور منها
عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت
المادة او لم يطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب لا نفهم منه الا
مشارك نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب والامكان الخاص
وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا متناولا للوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن
ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب
العبارة من القضية التي هي الجهة والمراد اي تلك المواد والجهات على ثلثة الرابطة ومنعها اهل التحقيق
والامتناع والامكان فان الامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع يدلان على قوتها
لكن الوجوب على وثاقة النسبة المعروفة والامتناع على وثاقة ما يقابل النسبة المعروفة وكذا
العدم اي وكذا اذا حمل العدم او جعل رابطة تثبت مواد وجهات ولا يخفى انه اذا حمل الوجود
يكون القضية موجبة واذا جعل العدم رابطة يكون القضية سالبة سواء كان المحمول وجودا او عدما
او مفهوما اخر غيرهما فاذا حمل احدهما يحتمل الامران فان حمل الوجود او العدم لا يغني عن اعتبار الرابطة
اذ لا ينبغي ان ... احد ان اي مفهوم نسبة الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابطة
بين مفهوم ومفهوم في ذلك بلغ ... قال شارح المقاصد المحقق ان كل قضية الوجود او العدم
رابطة الوجوب او الامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول الحاصل
او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب موجود في معنى يوجد وجوبا او يوجد موجودا او قولنا
النقيضين ممتنع وجعلهم في معنى يوجد ممتنعا او معدوما او لا يوجد ممكنا او موجودا او قولنا

ممكن او موجود بمعنى يوجد ممكنا او موجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد الاعتبار اذ الجهة
وجود هو المحمول والاخر هو الرابطة وجوبا او امتناعا او امكانا هو المحمول والاخر هو الجهة انتهى وعندهم
تردد واختلاف في ان المعتبر في المادة هو الربط الايجابي فقط بان يكون المادة هي كيفية النسبة الايجابية
دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الحجر هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان
او اعم من الايجاب والسلب حتى يكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان
ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر هو الاول وهو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في الشفاء واعلم
ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي بحسب بياننا او تصريحنا به بالفعل التركيبي هو لا
يكون في كل نسبة الى الموضوع بالحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب
او لا دوامهما ليسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فيسمى مادة الوجوب
كحال الحيوان عند الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او
لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان هذه الحال لا يختلف بالايجاب والسلب فان القضية
السالبة يوجد لمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب احد الامور
وان لم يكن موجبا وقال في الاشارات لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهها سواء كانت موجبة او
سالبة من ان يكون لنسبته الى الموضوع نسبة ضرورية الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا
الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان او لنسبته ليس ضرورية لا الوجود ولا العدم مثل الكاتب
في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او لنسبة ضرورية العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او الانسان
ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة انتهى وقد يتوهم كون كلام
المصنف مخالفا لذلك وليس كذلك فان معناه على ما قيل ان المواد الثلاث ثابتة في القضايا الموجبة
وذلك لا ينافي كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية ايضا
كما ذكره الشيخ في الاشارات فان قوله وكذا العدم ليشعر بثبوت المواد على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون
هي بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها على انه في كل من التقديرين يحتمل حمل الوجود
على الايجاب والسلب كما ذكرنا والبحث في تعريفها كالوجود اي يتصور هذه المعاني الثلاثة ضرورية

ضرورية الا انها قد تعرف بتعريفات لفظية كالوجود فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه
العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم
او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما ولكون تصوراتها ضرورية وتعريفاتها لفظية لا يتحاشى
عن ان يؤخذ بعضها في تعريف الآخر فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثم الامتناع بعدم الامكان ثم
الامكان بعدم الوجوب وكذا يعرف كل من الثلاثة بسلب الآخرين فيقال الوجوب سلب الامتناع و
كذا في الامكان والامتناع وكذا يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما
عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه
ولو كان التعريف حقيقيا لكان تعريف هذه الحال دوريا ظاهرا وقد تؤخذ ذاتية فيكون القسمة
اي كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يؤخذ بحسب الذات اي بالنظر الى ذات ما يوصف
فيكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن اجتماع
لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا وذلك لان كل مفهوم
التفت اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب فالثاني يكون بحيث
يمتنع له الوجود او لا يمتنع فالاول هو الواجب بذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن
وهذه اقسام ثلاثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات ويمتنع صدق اثنين منها على واحد من
وهذه القسمة جارية في المفهوم بالقياس الى اي مفهوم كان واجب الحيوانية مثلا او ممتنعها او ممكنها
لا انه مرتبات انه يبحث عنها هاهنا هي التي تذكر في جهات القضايا وموادها فان قيل هذه القسمة غير
حاصرة لاحتمال ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود
او يمتنع له العدم لا يقال هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول
ان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا
فهذا القسم يندرج فيه قسمان الواجب وما يجب له الامران معا فلا يتضح قوله فالاول هو
بذاته وان اريد انه يجب له الوجود فقط فان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود
من ان يمتنع له مع ذلك العدم ايضا او لا فقد اندرج في هذا القسم امران الممتنع وما يمتنع له الامران

فلا يصح قوله والثاني قولهم الممتنع بذاته وان اريد انه يمتنع له الوجود فقط فيدخل الممتنع الطرفين و
الطرفين في القسم الثالث فلا يصح قوله الثالث هو الممكن بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي
شيئا من طرفي الوجود والعدم او يقتضيهما معا اي يقتضي اللاوجود واللاعدم معا او يقتضي الوجود
دون العدم او يقتضي العدم دون الوجود ولما كان اقتضاء اللاوجود واللاعدم بعينه اقتضاء الوجود
والعدم فالاقسام اربعة بالضرورة قلنا هذه قسمة بالقياس الى الوجود الخارجي وما يجب له الوجود و
يمتنع وجوده في الخارج لذاته لامتناع اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا القسم داخل في الممتنع اذ لا
نعني بالممتنع سوى ذلك والحاصل ان هذا القسم وان كان محتملا في بادي الراي لكن العقل يحكم بامتناع
وجوده عند ملاحظة مفهومه من غير نظر الى امر خارج مثل هذا الاحتمال لا يقدح في كون الحصر عقليا
ولو فرض احتياجه الى تنبيه او استدلال فلا يضر في كونه مقطوعا به وبذلك يتم المقصود فان قيل كون
الواجب ما يجب له الوجود او ما يقتضي وجوده على ما يخرج من القسمة بناء على كون الوجود عين ذاته تعالى
ما هو مذهب الحكماء وغيرهم من المحققين لاستحالة كون الوجود عين ذاته تعالى على ما هو مذهب الحكماء
الشيء مقتضيا لنفسه او مما لا لنفسه سواء كان بالوجود او لا قلنا المراد ما يجب له ثبوت المحمول
الاشتقاق او ما يقتضي الوجود كذلك فالواجب ما يجب له هذا المحمول المشتق ومفهوم هذا المشتق
بحسب العرف ما يثبت له مبدا الاشتقاق واعم من ان يكون مبدا مغايرا له او يكون نفس المبدا اذ كان قائما
بذاته فالوجود اذا كان قائما بذاته يصدق عليه انه الموجود ثابت له عرفا بمعنى كونه عين ذاته فان الموجود
وثبوت الشيء لنفسه بهذا المعنى صادق وسيأتي تحقيق مذهب الحكماء ان شاء الله تعالى وقد يجاب ايضا
بان المراد من اقتضاء ذات الموجود كونه موجودا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته ولا
بسلب قيامه بالغير وبان الامر هاهنا مبني على ما يتبادر في بادي الراي من ان الموجود اما ان يقتضي
ذاته الوجود كاقتضاء الماهية لوازمها فالكلام اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ يظهر ان تحقيقه
التقسيمات الوجود اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه لا يمكن
انقلابها بل من قوله فيكون القسمة حقيقية يعني ان المفهوم الثلثة ذاتية لا يمكن انقلاب شيء
منها الى الاخر منها بان يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته او بالعكس او ممتنعا لذاته او بالعكس او يصير الممكن

الممكن لذاته ممتنعا لذاته او بالعكس وبذلك الاشتمال يندفع ما يحسب الثلث ويصير الثلث غير الذاتي
بالفرض وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير فانه يكون كل واحد منهما مستفادا
من الغير ولا يكون ثابتا بحسب الذات مع قطع النظر عن الغير وح يكون القسمة بينهما مانعة الجمع
اي في المفهوم وما سطر الاستلزام اجتماعهما في مفهوم واحد لجواز اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو
المفهوم الواحد يجوز خلوه من الوجوب بالغير والامتناع بالغير معا اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات
يمكن انقلابهما بل هو قوله القسمة بينهما مانعة الجمع وبذلك لان الواجب بالغير هو بعدم علته فيصير
ممتنعا بالغير الذي هو عدم علته والممتنع بالغير قد يوجد علته فيكون واجبا بالغير ومانعة الخلو بين
الثلاثة عطف على مانعة الجمع واذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون القسمة بينهما وبين الثالث الذي
هو الامكان الذاتي مانعة الخلو لكن في الممكنات التي هي اخص من المفهومات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع
خلوه من احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليس بين الثلثة منع الجمع لاجتماع
الامتناع الذاتي مع كل واحد من الغيريين فان قيل هذه القسمة الثلاثية قسمة الشيء الى نفسه وغيره
اجيب بحمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو مع قوله في الممكنات اذ لو كان المراد
لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد والشايع هو تقسيم الكلي بين الجزئيات لا الكل بين
الاجزاء فيكون ترديد الشيء بين نفسه وغيره لانا نقول هذا ترديد في الممكنات المعروضة للامكان لا
الملحوظة بعنوان الامكان ومع هذا الجواب لا يجوز التقسيم لان القسم الثالث يكون القسم اخص مطلقا
من المقسم في نفس الامر ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب
فان احدهما ضرورة الايجاب والاخر ضرورة السلب وكل منهما يصدق على الاخر اذا نقل النفي
اليه بمعنى انه اذا كان ما اضيف اليه الوجوب والامتناع امرين متقابلين كالوجود والعدم يصدق كل منهما
على الاخر وعلى ما يشتق من احدهما على ما يشتق من الاخر فيقال الواجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس
وواجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس ولما جعل احدهما عين الاخر كان يقال وجوب الوجود امتناع
العدم فليس يصح الا بالعرض اذ الاستلزام لان احدهما كيفية نسبة الوجود الى الماهية والاخر كيفية نسبة العدم
اليها وهما متباينان فكذا كيفيتاهما فان قيل الكيفيتان هما الوجوب والامتناع المطلقان لا المقيد

والمراد هو تصادق المقيدين لا المطلقين فوجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى
ما اضيفا اليه حال كونهما وصفين لذات واحدة متصادقين فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه
لم يقل هذا الحمل الذي يصح لان الاكرام وصف الاعداء والاهانة وصف الاولياء وهما متغايران وايضا
الوجوب عبارة عن ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة
فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل
مقابل ما اضيف اليه الوجوب ومقابل مقابل النسبة عين تلك النسبة وكان الامتناع عبارة عن ضرورة
نسبة كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين الوجوب قلنا ان اريد بالمقيدين المقيد
بالوجود والعدم وبالمطلقين ما لم يقيد بهما فظاهر ان المراد هو تصادق المقيدين وان اريد بهما
ذكر من التقييدات واحدة فغايته ما يلزم ان الموضوع في القضيتين واحد فلا يلزم من مجرد اتحاد
الموضوع اتحاد النسبة وعلى اي التقديرين فلا يخرجان عن كونهما كيفيتين متغايرتين لا يصيران متصادقتين
بذات المطلقين كيف وتصادق المقيدين مستلزم لتصادق المطلقين ولما ذكر من المثال فلا يجدي
نفعا لان الاكرام والاهانة وصفان لفعل واحد كالقيام من جهتين وليسا متصادقين حقيقة على
ان مثال ذلك الذي نحن فيه ليس بمتصور ولما اسند … فلان الامتناع عبارة ليس عن ضرورة ما
يقابل تلك النسبة والا لم يكن الامتناع كيفية تلك النسبة بل النسبة المقابلة لتلك النسبة بل ضرورة
مقابل تلك النسبة يصير هذا كيفية عارضة لتلك النسبة فهو عبارة عن الامتناع ولا شك ان النسبتين
متباينتان فكذا كيفيتاهما وقد يوجد الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اي الطرف المخالف
وكان ما هو بمعنى سلب الضرورة عن كلا الطرفين المسمى بالامكان الخاص فيعم الامكان هذا المعنى
الثاني الضرورة الاخرى اي الضرورة الطرف الموافق والامكان الخاص الذي قد وضع جميعا وهذا المعنى
الثاني هو المسمى بالامكان العامي لانه بحسب العرف العام وهذا النوع من اطلاق لفظ الامكان بخلاف المعنى قال
فانه عرف خاص ولذا انتسب اليه وقد يستعمل كل منهما عاما والخاص خاصا ايضا لكونهما اعم واخص والمراد
بالعموم ههنا العموم ما يستوي فيه … وللامكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب ضرورة الذاتية
والوصفية والوقتية عن الطرفين وهو ايضا بالعتبر والخاص بناء على ان اسم الامكان لما كان بمعنى سلب

سلب الضرورة ويحتمل ما كان طرفاه خاليين عن جميع هذه الضرورات كان اولى بهذا الاسم قال
الشيخ في الاشارات وقد يمكن فيفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون
الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتغير بل يكون كالكتابة للانسان
وقال المصنف في شرحه فهذا الامكان يقابل جميع الضروريات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق
بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى قريب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب
بمثل نسبة الكتابة الى الانسان لان طبيعة الانسان متساوية النسبة الى وجود الكتابة له ولا وجودها
ثم قال وانما قال فكانه اخص من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما
الذاتان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الاخر واما اذا كان احدهما على معنى
وآخر على الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الآخر وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال قال
وقد يقال الممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الاعتبار في الحكم الاعتبار الذي يوصف به الشيء في حال من
احوال الموجود من ايجاب او سلب بل بحسب الاتفاقات الحال الذي في الاستقبال فاذا كان المعنى غير ضروري في
الوجود في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وقال المصنف في شرحه وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان
الاستقبالي وانما اعتبر من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما
فيكون اتصافهما من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما وكما على الامكان الصرف لا يكون الا
ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها انها يكون موجودة اذا حان وقتها ام لا يكون وينبغي
ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولين يتناولان ما تعين احد طرفيه
احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا انتهى ويظهر من هذا ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان
بل ظرف للوجود او العدم وظرف الامكان هو الحال وان عدم تعين الوجود او العدم في الاستقبال او بقاء
الممكن في صرافة الامكان انما هو بحسب علمنا لا بحسب نفس الامر فانه ينافي تعين احدهما في نفس الامر
من حيث وجوب استناد الموجود الى العلل السابقة وههنا سر لطيف نشير اليه في موضع اليق به ان شاء الله تعالى
ثم ان البعض ممن اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم
في زمان الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا

ضرورة عليه بانّ ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه
في الحال لئلا يكون ضرورة الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضرورة العدم فيجب
ان يكون في الحال موجودا او معدوما معا والى هذا اشار المصنف بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا
لاجتمع النقيضان قال في الاشارات ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فانه يشترط ما لا ينبغي
وذلك انه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه
معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يعتبر هذا الاعتبار لم يتحقق قيل القول ان من اشترط ذلك
اراد بالامكان الاستقبالي امكان ما يخرج الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم
الحال لا امكان تحقق العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم
بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير ريب وصح وعبارة الغرض من اعتبار الامكان
الاستقبالي لما كان تحصيل الامكان الصرف الواقع في حاق الوسط فلا وجه لهذه الارادة حتى يحتاج الى
ذلك الاشتراط وظهر من هذا ايضا ضعف ما يقال من ان الامكان الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي الوجود
والعدم لا فيهما معا فانه يجوز ان يمكن الوجود بالامكان الاستقبالي ولا يمكن العدم به فالاول مشروط
بالعدم في الحال والثاني مشروط بالوجود في الحال وذلك لان المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالي
خلو الممكن وطرفيه من جميع الضرورات وكونه في حاق الوسط غير مايل الى احدهما كما مر المسئلة الخامسة عشر في
في ان الوجوب والامتناع والامكان امور اعتبارية غير متاصلة في الوجود واليه اشار بقوله والثلاثة
اعتبارية لوجوه بعضها مشترك بين الثلاثة وبعضها مختص بواحد والمشترك وجهان الاول
ما اشار اليه بقوله لصدقها على المعدوم يعني ان كلا من هذه الثلاثة يصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع
يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت
هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود فان قيل
يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة واحدة موجودا وبعضها معدوما فيصدق تلك الطبيعة على الافراد
الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة يكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد
المعدومة يكون معدومة فاعتبر الانسان فان بعض افراده موجودة وبعضها معدومة مع ان الانسان

الانسان صادق على الجميع فالانسان باعتبار صدقه على الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدقه
على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بالموجود ولا كون تلك الطبيعة موجودة معدومة
قلنا ان اريد ان تلك الطبيعة في الافراد الموجودة متاصلة وباعتبار الافراد المعدومة غير متاصلة فقط
بطلان ذلك ضروري لامتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وان اريد كونها في الصورة
الاولى موجودة وفي الصورة الثانية معدومة فيرد ان كل ما كان من شانه الوجود الاصيل فاتصاف شيء
به بحسب الاشتقاق انما يكون بوجوده فيه وجودا عينيا فيمتنع اتصاف المعدوم بالامكان والوجوب الثاني
انه لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنها بخصوصيات
فوجودها مغاير لماهياتها فاتصاف ماهياتها بوجودها لا يخلو عن احد هذه الامور ويتسلسل واليه اشار
بقوله واستحالة التسلسل فان قيل يجوز ان يكون الوجود العارض لذات الواجب مثلا ثبوتيا موجودا
في الاعيان والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا فلا يلزم التسلسل وايضا يجوز ان يكون وجوب
الوجوب مثلا عين ماهيته فالجواب عن الاول ما مر من امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وعن
الثاني ان جواز كون الشيء نعتا لنفسه انما هو على تقدير قيامه بذاته كما في وجوب الواجب لا على تقدير
كونه قائما بغيره كما في وجوب الممكن على ان الكلام في الوجوب مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور
كونها نفس ذات الموضوع وهذا الوجه يدل على استحالة الاعيان بمجموع الثلاثة لا البعض دون البعض
اذ يجوز ان يكون الوجوب مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون اتصاف ماهية الوجوب بالوجوب
بالامكان فلا يلزم التسلسل ولذا حمل على ضابطة صاحب التلويحات من ان كل ما تكرر نوعه اي يكون
يوجد منه موصوفا بذلك النوع كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء واللزوم ونحو ذلك يجب ان يكون
اعتباريا لئلا يلزم التسلسل بحيث يمتنع اجراؤه في الامتناع بل في الوجوب ايضا بحيث لا يرجع الى الوجه
الاول واما الوجه المختص بواحد وهو المختص بالوجوب فما اشار اليه بقوله ولو كان الوجوب ثبوتيا
لزم امكان الواجب بيان الملازمة ان الوجوب صفة ثبوتية لانه كيفية النسبة كما مر والصفة الثبوتية
مفتقرة الى موصوفها الذي هو موضوعها والمفتقر الى الغير ممكن والواجب انما يجب به فهو من حيث
هو واجب مفتقر الى الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون ممكنا لان المحتاج الى الممكن

ممكن فيكيف الممكن فان قيل امكان صفة الوجوب في نفسها المستلزم لجواز زوالها انما يستلزم امكان
الواجب من حيث هو واجب المستلزم لجواز زواله لو كان مستلزما لجواز انعدامه بعد الوجود وليس
لجواز امتناع الممكن عن الانعدام بعد الوجود كما في الزمانيات واستلزم جواز انعدامها مطلقا لا يستلزم ذلك
لجواز اتصاف الموصوف بالصفة العدمية وايضا كون الواجب من حيث هو واجب ممكنا غير صحيح لان امكان
الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء ولا يلزم من ذلك جواز زوال الوجوب من
الذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها عنه فيمتنع زوال الوجوب عن الذات
مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات قلنا ان الجواب عن الاول فهو ان الكلام على
تقدير كون الوجوب من الامور العينية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معلولة لا يمكن اتصاف
العلة الموجبة بها واما الجواب عن الثاني فهو ان علة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب
بالوجوب والوجود كما هو شان العلة فيلزم ان يكون للواجب وجوب لنه او تقدم الوجوب على نفسه
وكلاهما محال اما الثاني فظاهر واما الاول فللزوم اجتماع المثلين وان لا يكون الوجوب المتقدم وجوبا
لكون الواجب واجبا بالاخر وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجوب ويلزم التسلسل فان قيل الوجوب يمكن ان يكون علته
سواء كان عينيا او اعتباريا وانما تقدير كونها اعتباريا ايضا يكون الواجب محتاجا اليه ويلزم امكانه بالنظر الى
الاول قلنا اذا كان الوجوب اعتباريا انتزاعيا يكون منشا انتزاعه ذات الواجب من حيث ذاته لا من
حيثية اخرى يكون مناط الحكم بالواجبية هو نفس الذات بذاته لا المفهوم المنتزع كما هو في سائر الانتزاعيات
حيث يكون مناط الحكم بها نفس ما هو منشا الانتزاع فيكون واجبية بذاته لا بامر زائد على ذاته فيلزم
الامكان فتفطن ولا يمكن ان يقال على تقدير عينية الوجوب ايضا يكون واجبية ذات الواجب بذاته
لا بالوجوب كما توهم شارح المقاصد لان مناط الاتصاف في الصفات العينية انما يكون قيام الصفة بالموصوف
بالفرعية والوجه المحقق في الامتناع ما اشار اليه بقوله ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع لان الامتناع
اذا كان ثبوتيا من شانه الوجود في الخارج يكون ممكنا بالامكان العام بالفرعية وهو صفة لامر يتحقق
الموصوف فيها فيجب ان يكون موصوفها ممكنا كما له بالفرعية والموصوف بالامتناع هو الممتنع فيلزم امكان
الممتنع فهذا الدليل يبطل ثبوتية امتناع الوجود ويلزم منه بطلان ثبوتية امتناع العدم لان الامتناع

الامتناع كما اشرنا اليه سابقا في ان المشتركين معنى واحد بحسب انضيافه الى الوجود وتارة الى العدم والمعنى
الواحد اذا ابطل ثبوتيته بحسب افراده بطل ثبوتية الجميع لا امتناع كون المعنى الواحد ثبوتيا وعدميا متماثل
فاندفع ما توهم من ان في كلام المصنف اضطرابا لان قول المشتركين ينبني على كون المراد من الامتناع اعم من
امتناع الوجود وامتناع العدم وهذا الدليل لاخذ الامكان فيه وجوب حمله على الامكان العام يبتني
على كون المراد امتناع الوجود المقابل للامكان العام المقيد بطرف الوجود وذلك لان ابطال ثبوتية امتناع
الوجود لما استلزم بطلان ثبوتية امتناع العدم ايضا فالامتناع المطلوب ابطال ثبوتيته باق على عمومه
فان قيل لم اخذ الامكان ولم يكتف بمجرد الوجود مع كونه اخصر بان يقال لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود
الممتنع من وجود الموصوف عند وجود الصفة قلنا المراد بكون الامتناع موجودا ليس كونه موجودا
بالفعل في الخارج بل انه من شانه الوجود العيني مع ان الملازمة ممنوعة وان اراد وجود الممتنع بالامكان فيصير
عين الوجه الاول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموجود لم يكن هذا الوجه
اختصارا للاول بل صار دليلا براسه فتدبر والوجه المحقق في الامكان ما اشار اليه بقوله ولو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان ح يكون صفة ثبوتية متاخرة عن وجود موصوفها
بالفرعية مع ان الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره وقد يستعمل
هذا الوجه في الوجوب بان الوجوب سابق على الوجود بالذات لان الايجاب يعني الوجوب ليستتبع وجود
عقلا ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجود الصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق وجود موصوفها
فيستحيل كون الوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة في هذا الوجه سواء استعمل في الامكان او في الوجوب
الى بيان التقدم بل يكفي امتناع التاخر فيقال لا شبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تاخره عن وجود
موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تاخرها عن وجود موصوفها وهذا مطرد في كل صفة ثبوتية يمتنع
تاخرها عن وجود موصوفها كالوجود والذاتية والعرضية ونظائرها ولذلك جعله صاحب التلويحات
قانونا وقال كل ما يجب عن الصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا والفرق بين
الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته او ثبوت الامكان اشارة الى الجواب عما تمسك به الذاهب
الى كون الامكان ثبوتيا وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي

والثاني يعلم لانا نفرق بين الامكان ونقيضه بالضرورة وايضا اذا لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا امكانه
ولا امكان له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا هف لنا الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا
يكون بين نفي الامكان والامكان المنفي فرق اذ الاعدام لا تتمايز وتقرير الجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق
بين نفي الامكان والامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي
ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي والفرق بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي كما ان الفرق
بين الامر الوجودي وبين رفع الامر الوجودي ضروري لان النفي ونقيضه متنافيان سواء كان الشيء عدميا
او وجوديا فهما متمايزان قطعا واما قوله الاعدام لا تتمايز قلنا لم كان وقال شارح القديم لفظ المنفي بعد لفظ
الامكان زائد لعله وقع سهوا من الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم
فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على مذهبنا لان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون
استثناء نقيض التالي لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض المقدم الذي هو مطلوبه
لكن لو حذف المنفي من الامكان ويكون اللازم لنقيض مدعى الخصم هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
لصدق استثناء نقيض التالي فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى قال المحقق الشريف قد يجعل النتيجة في
استثناء نقيض التالي هذا وان وصف الامكان بالمنفي ليست بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض كانه
قال لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان الذي فرضناه منفيا لكن
الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع وفائدة وصفه بالمنفي فرضا اظهار الملازمة
لانه بهذا الفرض اندرج هو ونقيضه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها هنا فان قيل يمكن ان يقرر الدليل
هكذا لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثابتا لكن المقدم حق لعدم التمايز
في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن
لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني نفي الامكان لكن
كون الممكن لا امكان له منافي فحينئذ لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع المقدم وما ذكر في بيانه
غير مسلم لان التحقيق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي قلنا بعيد من الكلام المشتمل عليه حجة

حجة وجوابا انا نجيب فلان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق
والثبوت وكلام المصنف يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة التي ادعاها المستدل
وانا اجبنا فلان كلام المصنف صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع لا استثناء لعين المقدم فاين
هذا من ذاك والحاصل ان المصنف اشار الى الاستدلال وجوابه عنه بكلام لا يوافق تقرير هذا الاستدلال في
ولا تقرير هذا الجواب قال المحقق الدواني الظاهر ان مقصود هذا القائل ان مراد المصنف ان المحقق نقيض المقدم وهو الفرق
وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقوله لا يحقق نقيضه لا
انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم ورد عليه ان كلا الامرين اعني العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهر من
موجبها ان تحقق الفرق لا يستلزم الثبوت والكلام على هذا التوجيه ان يقال والفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي فلا يلزم ثبوته هذا فان قلت هذا يشكل الشيخ في اثناء هذا الدليل على ان الامكان معنى موجود حيث
قال هذا بيان ان كل حادث مسبوق بمادة او موضوع بهذه العبارة كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان
يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او ممتنعا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه
امكان وجود فلا يخلو امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا الى اخر ما قال امكان وجوده الى
اخر ما قال وهذا بعينه علم الفرق بين امكانه او لا امكان له فكيف ذلك قلت ليس غرض الشيخ من
كون الامكان معنى موجودا ان الامكان صفة وجودية او موجودة في الخارج بنفسها بل غرضه
انه معنى موجود او له منشأ انتزاع في الموجود الخارجي هو مادة الحادث او موضوع له فالظاهر انه لو لم
له منشأ انتزاع في الخارج لم يكن في نفس الامر فلا يمكن ان يتصف به شيء في نفس الامر لان مناط صدق
الحكم بالامور الاعتبارية هو مطابقتها لما في نفس الامر كما مر في ... واذا لم يكن الشيء متصفا به في
نفس الامر لم يكن ممكنا او هو معنى كونه لا امكان له لكن صاحب المواقف لم يتفطن لما ذكرنا فنسب هذا
الوجه الى الشيخ لاثبات كون الامكان صفة ثبوتية بالمعنى المراد في محل النزاع وذلك خبط عظيم
منه واعلم ان المخالف اعني الذاهب الى ثبوتية الوجوب والامكان لا الامتناع اذ لم يذهب اليه
احد متمسكا ببعضها مختص بالوجوب وبعضها مشترك بين الوجوب والامكان اما المختص بالوجوب
فهو انه لو كان عدميا لكان العدم مقتضيا للموجود لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود

لكن العدم منشأ للوجود فليستحيل ان يقتضيه والجواب ان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا معدوم لا العدم
لا يقتضي لا اشتراط اثر فان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فيضاف الحق
معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر ان الوجوب ليس بموجود في الخارج وانما الحق هو ان يكون العدم
اقتضاء الوجوب لا يكون المعدوم مقتضيا له وليس كذلك واما التلازم بين الوجوب والامكان فيجوز
الاول انهما لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا
عدميان لصدقهما على الممتنع بل على المعدوم مطلع القطع بان الوجود لا يصدق على العدم لانه
العدم بجزء منهما وما صدق عليه معدوم فهو معدوم وكون النقيضين عدميين اعني معدومين
هو معنى ارتفاعهما والجواب انا لا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع
واللاامتناع والعمى واللاعمى واما المشهور من انه لا تقابل بين العدميين فعلى تقدير التسليم فالمراد بها
هنا ما يكون السلب داخلا في مفهومه لا ما يكون معدوما كما في بحث فيه وما ذكر من انه ارتفاع النقيضين
ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفرد هو ان لا يصدق على شيء واحد فلو لم يصدق الوجوب واللاوجوب
مثلا على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين
عن الوجود والثبوت في انفسهما نعم معنى ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان لا يصدق القضيتان
المتناقضتان في انفسهما ولا يثبت مدلولهما بان يكذب مثلا قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا
كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والتباين فانها في المفرد يكون باعتبار صدقهما على شيء
وفي القضايا باعتبار صدقهما في انفسها وثبوت مدلولها الثاني انهما لو كانا عدميين اعتباريين
تحققهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا ولا الممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره
وصف الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتبار العقل واللازم
باطل للقطع بكون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد العقل او لا وسواء فرضهما او لا والجواب النقض
بالعدم والامتناع والحل بان اتصاف الذات بصفة في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة فيه
على ما مر اشار اليه ما في كلام المصنف فانه غير مختص بالامكان بل جار في الوجوب ايضا كما لا يخفى المسألة
الثانية عشرة في ان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم اما بالذات واما بالغير بخلاف الامكان فانه

يكون بالذات فقط فههنا حكمان اشار الى الاول منهما بقوله والوجوب يشمل الذاتي والغيري وكذا الامتناع
ومعروض ما بالغير منهما ممكن فالوجوب الذاتي وكذا الامتناع الذاتي هو الذي يستند الى الذات مع قطع النظر
عن الغير والوجوب الغيري وكذا الامتناع الغيري هو الذي حصل للذات بسبب الغير كما يحصل للممكن بالنظر
الى وجود علته او عدم علته كما سيأتي فالممكن لما لم يكن ذاته سببا للوجوب ولا للعدم فيعرض له الوجوب من
وجود علته والامتناع من عدمها فمعروض الغيري ليس الا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات لانه
كل منهما سيأتي الذي من الوجوب او الامتناع فلو استند الوجوب او الامتناع مع كونه مستندا الى الذات الى الغير
ايضا لزم توارد العلتين على معلول واحد وهو محال ثم اشار الى الثاني بقوله ولا ممكن بالغير لما تقدم في
القسمة الحقيقية يعني لو امكن ان يحصل الشيء الامكان بسبب الغير فهذا ان يكون في حد ذاته ممكنا بالذات
او واجبا بالذات او ممتنعا بالذات اذ لا خلو عن الثلاثة لما تقدم من ان القسمة الى الثلاثة حقيقية فيلزم انقلاب
على الاخيرين فان قلت امتناع الانقلاب انما هو في الذات بان ينقلب الواجب بالذات مثلا الى الامكان
بالذات وهذا الامكان الحاصل بالغير ليس امكانا بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات والممتنع بالذات
اليه قلت معنى الامكان بالذات هو ان لا يقتضي الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبتها اليهما على السواء
فهذا المعنى سواء كان بسبب الذات او بسبب الغير يمتنع انقلاب الوجوب والامتناع الذاتيين اليه اذ
معنى الوجوب الذاتي هو ان يقتضي الذات الوجود ومعنى الامتناع الذاتي ان يقتضي الذات العدم فيمتنع
انقلابهما لعدم اقتضاء احدهما الى اقتضاء احدهما او بالعكس فان قيل ما الفرق بين الوجوب بالغير والامتناع
بالغير وبين الامكان بالغير حيث لا يلزم من طريان واحد من الاولين على الممكن بالذات الانقلاب ويلزم من
طريان الثالث على الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الفرق هو ان الامكان الذاتي عدم اقتضاء
الذات الوجود والعدم لا اقتضاؤها العدم فلا ينافي الوجوب الغيري او الامتناع الغيري لان ذلك هو اقتضاء
الغير لا عدم اقتضاء الذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين فان اقتضاء الذات الوجود وابا ما عن العدم
والاخر اقتضاء الذات العدم وابا ما عن الوجود ينافيان اقتضاء الغير لما هو التساوي بالنظر الى الذات
سواء انها يقتضي جواز زوال كل منهما عن الذات مع اقتضاء الذات اياه وابا ما عن زواله وما بالذات
لا يمكن زواله بالغير ويلزم على الاول ان يكون اعتبار الغير لغوا في حصول معنى الامكان بحيث

مع علة معينة فان قلت لعل حصول الامكان الذاتي بالذات مشروط على انتفاء الغير فاذا وجد الغير يكون حاصلا
بالغير ويكون من قبيل توارد العاملين على سبيل التعاقب وهو جائز قلت فالغير حينئذ سواء كان وجود الغير
او انتفاؤه او القدر المشترك بينهما بل القدر المشترك بين الذات والغير بهذا المعنى الذي هو غير الذات ايضا
لا مدخل له في خصوص الامكان الذاتي فلا يكون بالذات فتفطن ومع تمكن استناد بطلان الاول
الى لزوم توارد العلتين ايضا كما لا يخفى فما اشتهر من قوله ومعروض ما بالغير منها ممكن ان الممكن مع
معروضا للامكان الذاتي معروض للوجوب والامتناع الغيريين اراد ان يشير الى جهة عروض كل منها فقال وفي عروض
الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتيهما تعني عروض الامكان للماهية الممكنة انما
هو من جهة كون الماهية مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلته والعدم وعلته معها وان كان ثابتا معها
معها قوله وعلتيهما اي علة الماهية علة الوجود لها او العدم لها بمعنى اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر
اليها اي الماهية وعلتيهما يثبت ما بالغير اي الوجوب بالغير او الامتناع بالغير فبالنظر الى علة الماهية يعرض
الوجوب والامتناع السابقين وبالنظر الى الماهية يعرض الوجوب والامتناع اللاحقين فان الوجود
مثلا اذا اعتبر مع الماهية يلحقها الوجوب اللاحق الذي هو الوجوب بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة الماهية
يلحق الماهية الوجوب السابق الذي هو المراد من قولهم الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد واعلم انه ظن ان
الوجوب السابق مختص بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة واما الوجوب اللاحق فالظاهر انه يعم كل
لانه بازاء الوجوب السابق فلا يتصور الا حيث يتصور الوجوب السابق وايضا الوجوب اللاحق
انما يحصل بعد انضمام الوجود الى الماهية وهو انما يتصور حيث يكون الوجود زائدا على الماهية حاصلا
غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود عين الماهية فباعتبار الوجود في الواجب بالذات الذي وجوده عين
ماهيته كما سيأتي مع ذات الواجب لا يصير منشأ للوجوب اللاحق وقول الشارح فيما بعد وبالجملة وجوب لاحق
لا يخفى عنه قضية لا بد له على كون الوجوب اللاحق متحققا في الواجب فان القضية الفعلية انما يكون
الممكنة فالاطلاق في الواجب ولو سلم فالمراد ما يكون من الممكنات لكون الكلام هاهنا في الممكن وبهذا
يندفع ما اورده المحقق الدواني على الشارح من انه صرح هاهنا بان الوجوب بشرط المحمول وجوب بالغير
ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد فلا يخفى عنه

عنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو باطل قوله ومعروض ما بالغير
منها ممكن هذا وقوله ولا منافاة بين الامكان والغيري اي بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري والامتناع
الغيري تصريح بما علم التزاما من قوله ومعروض ما بالغير منها ممكن والغرض منه الاشارة الى دفع
ما يتوهم من المنافاة ولو قال فلا منافاة بالفاء ليكون متفرعا على القول السابق ويكون المجموع
بيان دفع ذلك التوهم لكان اولى ولما كان الامكان كيفية النسبة بين الماهية والوجود وهو على
قسمين وجود الشيء في نفسه ووجوده لغيره وكان الامكان على قسمين امكان وجود الشيء في
نفسه وامكان وجوده لغيره وكان كل موجود لغيره موجودا مطلقا من غير عكس كلي اشار الى ذلك
بقوله ممكن الوجود في غيره ايضا ممكن الوجود مطلقا من غير عكس وكل ممكن العروض او الوجود للغير
فهو ممكن مطلقا اي ممكن في ذاته على الاطلاق من غير عكس اي ليس كل ممكن في ذاته على الاطلاق ممكن الوجود
في غيره اما الاول فلان الوجود في غيره قسم من الوجود المطلق فالممكن الوجود لغيره لا يكون الممتنع الوجود
بالذات ولا الواجب الوجود لان الوجود في غيره يحتاج اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق واما
الثاني فلان من الممكنات ما هو غير محل الغير كالهيولى واما كل ممكن الوجود للغير على الاطلاق سواء كانت
اولا يكون ممكن الوجود في نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشيء لغيره لا يستدعي ثبوت الثابت
في نفسه كما في العمى وان ثبوت الشيء لغيره يستدعي ثبوته في نفسه الا ان الثبوت في نفسه اعم من ان
يكون بعينه اي بعين ذلك الثابت كما في الوجود الحال او بمنشأ انتزاعه كما في العمى والاعتبارات
لا يحتاج الى الحاجة الى تخصيص الوجود للغير بالحلول فيه ثم ينبغي حمل الامكان العام لئلا ينتقض
الوجود فانه ممكن الوجود بالحلول على الغير وليس بممكن الوجود في نفسه بالامكان الخاص ثم اقول الحاجة الى
التخصيص بالقيد لنفي الحكم كما لا يخفى **المسئلة الثانية والعشرون** في ان علة افتقار الممكن الى العلة انما
وقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متأخري المتكلمين الى انها الامكان والقدماء منهم الى انها
الحدوث وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شطرا وبعضهم الى انها هو مع شرطا واختار المصنف
مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة اي علة وجوده وان فرض
غيره او مغيرا للامكان كالحدوث وغيره تقريره هذه الحجة ان العقل اذا لاحظ الوجود مثلا من حيث انه ممكن

يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ولم يلاحظ امر آخر طلب لا محالة علة لوجوده وذلك لجزمه بالبديهة
بان احد المتساويين لا يمكن ان يترجح الا بمرجح وذلك المرجح هو المراد من العلة فههنا العلم بالامكان يستلزم
العلم بالافتقار كما هو شان العلة مع المعلول فان قيل العلم بالمعلول ايضا يستلزم العلم بالعلة ومع اخرهما
فلا يحصل الجزم بان الامكان علة الافتقار قلنا العلم بالمعلول يستلزم العلم بعلة ما لا بعلة معينة على ان
يكون الامكان علة للافتقار ظاهر البطلان لانه لا يذهب اليه وهم ولا يستلزم وحده العلم مع اخرهما بل
مع العلم بسبقه وعدمه او العلم بالامكان وحده يستلزم العلم بالافتقار بخصوصه وقد يتصور العقل
وجود الحادث ولا يطلب له علة لوجوده دليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة للافتقار
تقريره ان العقل قد يتصور الوجود من حيث هو حادث اي وجود بعد عدم من دون ان يلاحظ ان عدمه
السابق مساو لوجوده اللاحق نظرا الى ذاته فلا يطلب علة الوجود وذلك لانه يجوز بان العقل
لتجويز في هذه الملاحظة كون الوجود ضروريا له نظرا الى ذاته وان كان ذلك التجويز
غير مطابق للواقع فالعلم بالحدوث فقط يتخلف عنه العلم بالافتقار فليس علة له لان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول وقد يتكلف لجعل هذا الدليل مبطلا لابطال الجزئية والشرطية ايضا بان المراد فلا يطلبها
من جهة العلم بالحدوث استقلالا ولا جزءا ولا شرطا والمعتبر تم الحدوث كيفية الوجود فليس علة له متقدمة
عليه بمراتب ثم لابطال كون الحدوث مدخلا في علة الافتقار مطلقا سواء كان بالاستقلال او بالجزئية
او بالشرطية تقريرها ان الحدوث كيفية للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فهو متأخر
عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علتها فلو كان علة الحاجة او جزءا او شرطا
لتقدم على نفسه بمراتب فان قيل الامكان ايضا كذلك لكونه كيفية النسبة بين الماهية والوجود متأخر عن الوجود
فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان انما هو كيفية النسبة بين الماهية ومفهوم الوجود
من حيث هو متحقق لا بين الماهية والوجود الحاصل لها ولهذا يوصف الماهية بالامكان قبل اتصافها
بالوجود بخلاف الحدوث فانه مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولا شك في تاخره عن الايجاد
ان يقال لا وجه لتخصيص ... العلم سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا او لا وهو بحاله لا يتصف الماهية
به الا حال الوجود لا قبله فان قيل هذا التمايز انما كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة الحاجة ليستند ان

ان يقول بعد ما قالوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فالان هذه الحيثية بمنها التحريو
عن الوجود اي كون الماهية موجودة بل عن الماهية ومفهوم الوجود كما في الامكان بعينه قلنا اذا فسر
بذلك لزم ان يكون الممكن المعدوم حال العدم حادثا كما كان ممكنا وهو بعيد بالقرينة لا يقال ...
جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه وليس ذلك مطلقا احداثا جديدا بل هو ... في
العرف الاصطلاح كما قالوا الجوهر هو الموجود لا في الموضوع ثم قالوا ان المراد منه ماهية اذا وجدت كانت لا
في الموضوع على انه يمكن ان يقال المراد هو الحادث بالحقيقة فيندفع هذا التوهم رأسا لانا نقول معلوم
امتناعهم عن اطلاق الحادث على الممكن حال عدمه وليس ذلك الا لانهم مرادهم بالحادث هو الحادث بالفعل
كيف ولو كان مرادهم ما ذكرت لوجدنا له احيانا في كلامهم ولو نادرا ولا يعني الاصطلاح الجديد سوى
ذلك وليس كحال الجوهر كما لا يخفى واعلم ان هذه المسألة فرع على مسألة احتياج الممكن وهو مسائل في
الكتاب بعد هذه مسألة وكان الاولى ان تتأخر عنها وقد وقع في نسخة شرحها العلامة الحلي مسألة
ههنا لكن عقيب مسألة علة الحاجة مع كونها وافق فيها ... ايضا ولعله سهو
نفي الاولوية الذاتية لتبيين تساوي طرفي الممكن بالنظر الى ذاته فان ذلك لم يلزم ذلك من القسمة فان
الخارج منها هو ما لا يقتضي ذاته الوجود ولا العدم بحيث يكون واحد منهما ضروريا فلا ينافي ذلك كون
احد طرفيه بالنظر الى ذاته اولى بحسب ... فالجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء
لا اولوية لاحدهما على الاخر وقيل العدم اولى بالممكن مطلقا اما لتوهم عدم الحاجة في حصول العدم الى
... وانما لان الحاجة في طرف العدم اقل لحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود فهو اسهل وقوعا
والحاجة في طرف الوجود انما هي لتحقق جميعها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلانه
كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها واما الثاني فلانه لا معنى لعدم التركيب ... ان
يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا لا يقتضي اولوية العدم نظرا الى ذاته بمعنى ان
يكون لنوع اقتضاء العدم والحاصل انه ... بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولوية لذاتها وقيل اذا
وجد ... وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم وقيل اذا وجدت العلة فالوجود اولى به ولا
فالعدم وفسادهما ايضا لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وقيل العدم اولى بالاعراض ...

السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها ولا يخفى ضعف ذلك فان الموجود حين البقاء
مستلزم له ومعتبر في تلك الاشياء لاقتضائها التقضي والتجدد جزء العلة للبقاء قال شارح المقاصد والذي يقتضيه
نظر اصحاب النظر ان ارادوا باولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه
ضروري لان الراجح يكون واجبا او ممتنعا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يمكن وقوع الطرف الاخر بمرجح خارجي قلنا
فيتوقف وقوع الطرف الاول على عدم المرجح الخارجي وان ارادوا بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه
وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان ارادوا ان الممكن قد يكون بحيث
اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوقوع ليلزم كونه واجبا او ممتنعا لذاته
استاعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه اي على امتناع المعنى الاخير بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب
عنها بابتنائها على الحد الوقوع فهي غير واردة على محل النزاع اقول فهو يجعل بطلان الاولوية الكافية في
الوقوع بديهيا غير قابل للنزاع وبطلان الاولوية الغير البالغة الى حد الوقوع محل النزاع والظاهر ان محل النزاع
في المسئلة هو الاول والثاني فانهم جعلوا مسئلة حاجة الممكن الى المؤثر واهتموا فيه غاية الاهتمام لذلك
استدلوا باثبات الصانع كيف وابتناء الادلة الدالة على بطلان الاولوية الذاتية على الحد الوقوع اول دليل
على كون محل النزاع هو الاولوية الكافية في الوقوع ثم من قال باولوية العدم بالممكن او بالاعراض السيالة كالحركة
هي الاولوية بالمعنى الاخير لا الاولوية الكافية ولقائل ان يدعي ان كون بطلان الاولوية الكافية ضروريا فعلى
تقدير تسليم البديهية وتعليلها لا يبطل النزاع ولهذا ان استلزام الوقوع بلا سبب خارج لكون الواقع حينئذ واجبا
او ممتنعا غير ضروري فان الواجب مثلا المجرد بما يستغنى في الوجود عن الغير لا بما يستغنى فيه عن
الوجود عن غيره فبطلان الدعوى محل النزاع لكنه يقول انها اقرب من الضرورة كما اشار اليه المصنف بقوله
ولا يتصور اولوية لاحد طرفي الممكن لذاته بحيث قال ولا يتصور ولم يشر الى الاستدلال لان ادلتهم اما مبنية
وذلك لانا لو فرضنا ان الممكن اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا كون تلك الاولوية
كافية في وقوع احد طرفيه يلزم اما ان لا يكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا ويلزم الانقلاب واما
ان لا يكون ذاتية ومع تكون الاولوية اولوية ذاتية غير متصور لان الملازمة انها لو تحقق اولوية احد
الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف الاخر ممتنعا والطرف الراجح واجبا

المحذور
واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان الطرف الاخر فاما ان لا بسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو
من ترجيح احد المتساويين بلا سبب او بسبب فان لم يعتبر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار
مرجحا لذلك الطرف الاولى لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية كافية للاستلزام وقال ما بالذات فيلزم الامر الثاني فان قيل
ان اريد امكان طريان الطرف الاخر وعدم امكانه نظرا الى ذات الممكن فيرد ان امتناع زوالها بالذات انما يلزم
لو كانت ذات الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاؤها لها على سبيل الاولوية ايضا
فلا اذ لا نسلم امتناع زوال ما يقتضيه الذات على سبيل الاولوية وهل النزاع الا في ان الممكن يجوز
ان يقتضي اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف الاخر وان اريد امكان الطريان وعدمه في نفس
الامر لا بالنظر الى ذات الممكن فنورد انا لا نسلم ان امتناع طريان الطرف الاخر في نفس الامر يستلزم كون الطرف
الراجح واجبا فان الواجب ما يمتنع مقابله بالنظر الى الذات لا مطلقا وههنا يجوز ان يكون طريان الطرف
المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى الرجحان الذي تقتضيه الذات فيكون الذات داعيا الى
ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والواجب على ما خرج من القسمة ما يجب وجوده من غير التفات
غيره وما يجب وجوده نظرا الى الغير الذي هو الرجحان لا يكون واجبا ايضا السبب انما يجعل سببا اولى ذاتا
ولعل الذاتي او الذي تقتضيه ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه او اولوية السبب لكان لكل واحد من طرفي الممكن
او في زمان واحد ضرورة احتياجهما الى السبب وذلك محال ومع تقول جاز ان لا يقع بسبب الطرف المرجوح
ايضا فالمرجوح اولى فلا يرد ان الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفيها امكان وقوع السبب
فانه يستلزم امكان زوالها بالذات وهو ايضا محال لانا نقول يمتنع امكان السبب الممكن فانه كلما جاز ان يكون
علة الممكن واجبة بالذات جاز ان يكون ممتنعا بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى العلم العقل قلنا
الكلام في المراد امكان الطريان وعدمه بالنظر الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن يقتضي اولوية على سبيل
الوجوب حيث فرضناها كافية في اقتضاء الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز
تخلف عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب فلعدم هذا السبب مدخل في
ذلك الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه هف ومتى ثانيا ان المراد امكان الطريان وعدمه في نفس الامر
ويجيب عن الاعتراض الاول بان الذات مع الرجحان المستند اليها اذا كانت تقتضيه لوجوب الوجود

كانت مستندة الى استقلال الذات باقتضاء الوجود فيها ولا نعني بالوجوب الا هذا ولا يقدح في ذلك اعتبار الواسطة
اذا كانت مستندة اليها وعن الاعتراض الثاني بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا لو
كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون الذات كافية فيها
قيل ان الاولوية المنفية كما ذكرت هي الاولوية التي يكون الذات كافية فيها ويكون تلك الاولوية كافية في وقوع
الممكن وح فلقائل ان يقول يجوز ان يكون هنا اولوية لا يكون الذات كافية فيها بل يحتاج في اقتضائها
الى عدم سبب الطرف المرجوح او يكون الذات كافية فيها ولا يكون هي كافية في الوقوع بل يحتاج الوقوع الى
العدم المذكور ونفرض على اي التقديرين ان يكون الطرف الاولى هو الوجود وان ليس هناك سبب العدم
فيوجد الممكن من غير حاجة الى موثر موجود فينسد باب اثبات الصانع كما في صورة الاولوية الكافية وذلك
اذا كانت غير كافية في الاولوية او الاولوية غير كافية في الوقوع لم يكن سبب مغلبة الطرف الاولى من الذات
في وقوع الاولى اذا كان هو الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالضرورة كما اذا لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر
ان بعد نفي الاولوية الكافية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى العلة ولا ان فرض الاولوية اذا لم
يكن كافية في انتفاء التساوي فيثبت مذهب الجمهور من ان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السواء اي في
وفي الحاجة الى العلة في الوقوع سواء فرض هناك اولوية بالنظر الى ذات الممكن غير كافية في الوقوع او لا هذا
ثم اعلم ان سند المدققين لنفي الاولوية الذاتية على وجه اخر وهو انه كما ان الواجب والممتنع ما يجب له الوجود
او العدم بالقياس اليه نفسه لا بما يقتضي ذاته وجوب احدهما كذلك يعقل الخصم ان الممكن موجود لا ان الوجود
والليق به بالنظر الى ذاته من العدم في نفس الامر من غير ان يكون هناك علة او اقتضاء من الذات وح لا يمكن
ابطال هذا الاحتمال بالدليل المشتمل على حيثية الاقتضاء والعلية الا بعناية كما قيل وهو ان يقال لما كان
الذات كافية في وقوع الاولوية والاولوية كافية في وقوع الطرف الراجح سواء كانت الكفاية على سبيل العلية او
الاستصحاب فنقول ان امتنع الطرف الاخر نظرا الى الذات لزم خلاف الفرض وان جاز نظرا اليها لزم جواز
تخلف ما يكون الذات فيه مستقلا عن الذات وذلك يحتمل تخلف المقتضى عن المقتضي فان ذلك انما يستحيل لان
المقتضي اذا كان تاما في الاقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضى ولا معنى لابطال ذلك هو ان الحصول من دون
الاقتضاء مطلقا لا معنى له وقياسه على الواجب ليس بصحيح فان الوجود في الواجب عين ذاته فلذلك لا

يمكن ان يكون هناك اقتضاء وعلية واما هنا فلا يمكن كون الوجود الاولى غير ذات الممكن والا فيحصل انفكاكه
عنه فلا يكون اولى بل واجبا كما لا يخفى **المسئلة الرابعة والعشرون** في ان الممكن ما لم يجب وجوده من العلة لم
يوجد وكذا ما لم يجب عدمه من العلة لم يعدم واليه اشار بقوله ولا يكفي الخارجية اي لا يكفي الاولوية الناشئة
من العلة الخارجية عن ذات الممكن في وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل لا بد من الوجوب لاحدهما
من العلة ليقع وهذا الشان الى ان الاولوية الخارجية مسبوقة لكنها ليست بكافية في الوقوع بخلاف
الاولوية الذاتية فانها لم يكن مسبوقة اما ان الاولوية الخارجية مسبوقة فلانها لو فرضت في نفس
وقوع الممكن بمجردها لا يلزم الانقلاب ولا زوالها بالذات فانه لو لم يكن طريان الطرف الاخر لم يلزم ان
يكون الاولوية وجوبا ذاتيا فلم يلزم الانقلاب اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما تقرر وان يمكن
لم يلزم زوالها بالذات بل زوالها بالغير بغير لغيره ولا استحالة فيه واما انها ليست بكافية فلما اشار اليه
المصنف بقوله لان فرضها لا يحيل المقابل اي لان فرض الاولوية الخارجية لاحد الطرفين لا يجعل الطرف
المقابل للاولى محالا ممتنع الوقوع والا لم يكن اولوية خارجية بل وجوبا بالغير فيمكن مع تلك الاولوية وقوع
الطرف المقابل كما يمكن وقوع الطرف الاولى فالوقوع مع تلك الاولوية واللاوقوع معها كلاهما متساويان
فان الاولوية قد اعتبرت مع الذات في كلا الطرفين فلا يتعين احدهما بها مثلا الممكن الاولى يمكن عدمه كما
يمكن وجوده فليس احدهما اولى من الاخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية المأخوذة مع الذات
لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوعه بمرجح اخر غيرها انتقلنا الكلام اليه فلا بد من الوجوب
لا مرجح يجب به وجود الممكن مثلا لئلا يلزم التسلسل لانا نقول مع جميع تلك المرجحات المتسلسلة الغير
المتناهية اما ان يجب وجود الممكن وهو المطلوب او لا فيلزم الترجيح من غير مرجح فظهر ان الممكن ما لم يجب احد
طرفيه لم يمكن وقوعه وهو الحق قال المحقق الشريف وقد يمنع الاحتياج الى مرجح اخر لا يكفي في وقوع الطرف
الاخر الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس هذا ممتنع بديهة انما الممتنع بديهة وقوع احد
المتساويين او المرجوح انتهى وانت خبير بسقوط هذا المنع لما ثم قال والاولى ان يقال العلة التي يقع بها
لا بد ان يتعين الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فلنفرض معها الوجود في وقت
والعدم في وقت اخر واختصاص احدهما بالوقوع ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر لزم ترجيح احد

المتساويين على الآخر بلا مرجح واعترض عليه المحقق الدواني بان الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا
الى ذاته لا مما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان وعلى
تقدير تسليم ذلك يمكن ان يقال انه ممتنع بالنظر الى الرجحان الناشئ عن العلة لان ذلك الرجحان لما
كان حاصلا في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص بعضه بالوجود والآخر بالعدم من دون مرجح
اخر اقول هذا اورده على تلك التقادير لكن لو قرر بانه لو لم يجب ايجاد الوجود والعدم معها فيمكن
ان يقع بدل الوجود العدم فاختصاص احدهما بالوقوع يحتاج الى مرجح اخر لتم ولم يرد عليه ذلك
واعلم ان هذا الدليل الثاني الاولوية الخارجية ينفي الاولوية الذاتية ايضا لو كانت متصورة كما لا يخفى
وهو سابق ولحقيقة وجوبا اخر لاحقا عنه وقضيته وفعليه يعني ان كل ممكن فهو محفوف بوجوبين احدهما
سابق على وجوده او عدمه وهو الوجوب المذكور في هذا التعريف ان الممكن ما لم يجب وجوده او عدمه عن العلة
لم يقع وثانيهما وجوب لاحق والعدم بالفعل وهو الذي يقال له الوجوب بشرط المحمول ولا يمكن ان يخلو عن
هذا الوجوب ضرورته وفعلية فان كل شيء حمل عليه شيء اخر فهو واجب بثبوت هذا المحمول بشرط هذا المحمول
بالضرورة ثم موضوع هذين الوجوبين ليس واحدا في الحقيقة بل موضوع السابق هو الماهية غير ملحوظة
مع الوجود والعدم وموضوع اللاحق هي ملحوظة مع احدهما فهما متغايران تغاير البسيط والمركب وقد
يقال كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وبين
الامتناع بالغير والوجوب بالغير منع الجمع كما بين اجيب بان سبق الوجوب على الوجود سبق بالذات
لا سبق بالزمان فليس الوجوب الا في زمان الوجود والامتناع الا في زمان العدم فلا اجتماع فان قيل
سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا غير متصور لانه اما ان يراد باحتياج الوجود اليه في الخارج
فهو باطل لانهما ليسا متغايرين في الخارج ليتصور توقف احدهما على الآخر ولو فرض فالوجوب يتوقف على
على الوجود لكونه مستندا اليه متأخرا عنه او في الذهن وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود
على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس اجيب بان المراد بالسبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل
عند ملاحظته هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فان العقل يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن
لم يكن هو وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب يعلم انه لا وجوب بالنسبة الى

الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب اذ كان ما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون
متقدما عليها الاستلزام اجيب بان العلة التامة ما يتوقف عليه الشيء في الخارج لا في اعتبار العقل وكذا
فالوجوب بحسبه بالنسبة الى العلة الناقصة هو جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل
ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل المختار لان الوجوب ينافي
الاختيار وصح بل يتحقق دليلكم اجيب بان الاختيار اذا كان من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق
الاختيار فيكون المعلول في الخارج واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والامكان لازم ولا يجب
الماهية او يمتنع اي الامكان لازم لماهية الممكن غير منفك عنها والا لزم صيرورة الماهية واجبة بالذات
او ممتنعة بالذات لامتناع الخلو عن الثلاثة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين فانهما
منفكان لا يحتاج تقرر الا الغير وهذه مسئلة عليها مدارها في الحال الى الاستلزام ووجوب الممكن ثم لا يتوهم ان
عند عروض الوجوب يرتفع الامكان وقد استدل على ذلك بان الامكان لو لم يكن لازما للماهية لما يكون
حادثا بعدما لم يكن فان كان حادثا لامر يقتضيه فيكون الامكان ممكنا في نفسه لحدوثه واستناده
الى الغير فيكون للامكان امكان ويتسلسل وان لم يكن حادثا لامر يقتضيه لجاز حدوث العالم ولزم انسداد
باب اثبات الصانع وايضا ان توقف حدوثه على الماهية على حادث اخر لتسلسل والا لاختص احد الاوقات بحدوثه دون
غيره ترجيح بلا مرجح وقال صاحب المواقف والحق ان الرجوع اظهر من هذين الدليلين وقد تبين بما سبق على
لزوم الامكان لماهية الممكن بان حدوث العالم غير ممكن في الازل لا لانه لا ينافي حيث حدوث
الامكان بعدما لم يكن وليس حدوثه كان للقدرية الممكن مع الوجود لامتناع تحصيل الحاصل فالجواب عن
الاول انه في الازل الامكان ثابت ونحوه الامكان الازلي وغير يستلزم جواز قول الاولى اذا قلنا امكانه ازلي
ثابت ان الامكان الازلي لحظة الامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان انقضاء فاستمرار الغير مسبوق
بالعدم الانقضاء وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم واذا قلنا ازليته ممكنة
كان الازلي قيدا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن وهو باطل لان
الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده
على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم منه كون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو

لانه لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وقال شارح المواقف هذا هو المسطور في كتب القوم ولقائل ان يجيب
ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون
متغيرا منه امر استمراره في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء
منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا في المنقطع بل بمعنى انه يجوز اتصافه به في كل منها فامكان اتصافه
بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فان ازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم يمتنع
بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي انتهى والحق في الجواب هو التزام امكان الازلية للعالم امكانا ذاتيا
وذلك لا ينافي الحدوث الثابت له لمانع غير الذات والجواب عن الثاني ان كون المقدور وجودا امرا حادثا لا
يوصف بامكان الوجود حتى يقتضي زواله زوال وصف الامكان من حيث وقوعه صفة للغير فان
لزوم الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناشئ من اخذ الوجود مع المقدور فلا ينافي الامكان الذاتي
ووجوب الفعلية يقارن تجويز العدم اي الممكن الواجب بشرط الحصول يكون جائز العدم مع كونه واجبا بشرط
الحصول لبقائه على طبيعة الامكان ولا منافاة لان الوجوب ناشئ من الشرط والامكان حاصل للماهية من حيث هي
لا بشرط وهذا دفع لتوهم المنافاة بين الوجوب اللاحق وبين الامكان كما ان الاول لدفع توهم المنافاة بين
الوجوب السابق والامكان فتدبر وهذا الحكم مختص بين الفعلية بالممكن بقرينة المقام فلا يرد ان قولنا ان
الوجود موجود قضية فعلية لا تخلو من الوجوب اللاحق مع انه لا يقارن تجويز العدم والمراد بجواز العدم في
قوله جواز العدم انما علم الوجود لكون الوهم المذكور انما نشأ في جانب الوجود دون العدم او لانه حال العدم
يعرف بالمقايسة او انما علم المحمول سواء كان وجودا او عدما فيكون حمولا وليس بلازم تأكيد المقارنة بجواز
العدم اي ليس وجوب الفعلية لازما لماهية الممكن لان وجوب الفعلية لاحقه وجوب بالغير وقد عرفت
انه غير لازم وعلى الاول يكون تأسيسا لان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم ومن منافاة
جواز العدم الوجود لا يلزم جواز عدم الوجوب الذي هو اعم ويدل على الاول قوله ونسبة الوجود الى
الامكان نسبة علة الى بعض قوة التمام والكمال اذ يطلق في جانب الوجود ولم يستعار عنه اطلاقه على العدم
ولذلك قالوا الوجوب انما هو تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فامكان الوجود نقص في الوجود
الوجوب تمام وكمال فيه لان الممكن في حد الامكان موجود بالقوة فاذا وجب صار موجودا بالفعل والتزمني

من هذا الكلام يتحقق نفي المنافاة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري فليتدبر **المسألة الخامسة**
في الامكان الاستعدادي اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق على معنى اخص مما ذكر وهو تهيؤ الشيء
لصيرورته شيئا كتهيؤ النطفة لان تصير انسانا او تهيؤ الطفل لصيرورته كاتبا وهذا المعنى له نسبة الى التهيؤ
ونسبة الى الشيء الثاني فباعتبار الاول يقال له الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة لان تصير انسانا
وباعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا فيقال ان الانسانية يمكن ان توجد
في النطفة ولا يمكن ان يوجد في المدرة ولو قيل ان النطفة يمكن ان تصير انسانا كان معناه ما ذكرناه
اعني كون الانسان ممكنا ان يوجد في النطفة غير الامكان الذاتي للانسان فان معنى ذلك ان وجود
الانسان قد صار بعض شرائطه متحققا وبعض موانعه مرتفعا وليس ذلك بمعتبر في الامكان الذاتي فان
الامكان الذاتي للانسان بالنسبة الى النطفة والمدرة على السواء بخلاف الامكان الاستعدادي فانه
الامكان الاستعدادي امكان ذاتي مأخوذ مع تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فيكون
لا محالة مغايرة الكل للجزء وفوق الحصة فقد يتدبر والاستعداد اشارة الى الامكان الاستعدادي
بالنسبة الاستعداد الى المستعد لا الى المستعد له بالشدة والضعف لان تحقق بعض الشرائط
وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فامكان الانسانية للنطفة اشد من امكانها للغذاء
واضعف من امكانها للمضغة وكذا امكان الكتابة للطفل اشد من امكانها للجنين واضعف من امكانها
للمراهق وهو صفة وجودية من شأنها العدم بعد الوجود والوجود بعد العدم كما اشار اليه بقوله
اي يعدم ان كان موجودا ان يحصل الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد ما
كان معدوما بما صدق بعض الاسباب وانتفاء بعض الموانع وقوله المركبات اشارة الى ان كل ما له
استعدادي فلا بد ان يكون مركبا بوجه لان كل ما له امكان الوجود في الغير اما صورة واما عرض وكل
ما يحتاج اليه الى المادة بالمعنى الاعم الشامل للموضوع والمتعلق ايضا كالبدن للنفس وكل مادي وذو
المعنى الاعم مركب ولو بوجه ما فلا يتوقع في حصول الاستعداد على المركب بثبوت الاستعداد في
وسائر الصور والاعراض هذا اذا كان المراد من قوله المركبات ان الاستعداد استعدادها انا
كان المراد ان محله ومعروضه المركبات فلا اشكال الا ان يقال الا ان ذات النفس موضوع الاعراض

الاستعداد مع عدم تركبها فنرجع في الجواب من تلك المسالك ما ذكرنا فليتفطن ما قيل من انه لزم بها التفصيل الجسم
فان الحكما وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا مع المادة وكل حادث مركب لكن المصنف يبطله
فاورد عليه انه ليس يبطل المصنف هو انتقال الحادث الى المادة ولا يلزم منه امكان الاستعدادي بل يلزمه المادة
انه لو ثبت من المصنف لا يحتاج الى المادة فلا يحتاج الى الاستعداد فلعله انما يتحقق الاستعداد عنده في
بعض الحوادث وهو المركبات وهو غير الامكان الذاتي كما عرفت ولكونه صفة وجودية قابلة للشدة والضعف
بخلاف الامكان الذاتي وامثاله الامكان الاستعدادي تام مجهول الممكن فان استعداد الصورة الانسانية تام في النطفة
بخلاف الامكان الذاتي **المسئلة الثانية عشر** في تقسيم الوجود بحسب اتصافه بالقدم والحدوث فان المتصف
بها بالذات هو الوجود وانما الموجود فباعتباره وبالعرض لما ان حقيقة الحدوث والقدم عند الحكما مسبوقية
الوجود بالعدم كما هو المتبادر من لفظ الحدوث وشرعا عدم مسبوقيته به وكل منهما زماني وذاتي فالحدوث
الزماني هو مسبوقية وجود الممكن بعدمه المقابل له وهو العدم الذي يحصل الممكن من عدم علته التامة
ويقال له ان وجوده يحصل الان من وجود علته التامة ويقال له العدم الواقعي وقد يقال العدم الزماني ايضا
لان من شانه ان يحصل في زمان لا انه لا يكون الا في زمان والقدم الزماني ما يقابله اعني عدم مسبوقية
الوجود بالعدم المقابل له اصلا والحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو
العدم الذي يجامع للوجود فحاصل الممكن من ملاءه وهو عبارة عن عدم اقتضاء الذات للوجود وقد يقال
له لا استحقاقية الذات للوجود من ذاتها وهو من لوازم الممكن والقدم الذاتي ما يقابله وهو عدم مسبوقية
الوجود بالعدم ولما كان المتبادر من العدم هو العدم المقابل للوجود اعني الزماني بالمعنى المذكور خص
تفسير القدم والحدوث بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية به بالزمانيين وفسر الذاتيين بعدم المسبوقية
بالغير والمسبوقية به وهذان متساويان لعدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به لان وجود الممكن
كما هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك مسبوق بالعلة ايضا وبالعكس وعلى هذا فالحادث الذاتي والقدم مفسر بعدم
المسبوقية بالغير في الجملة والمسبوقية به كذلك فان كان الغير عدما فالزمانيان وان كان مطلقا فالذاتيان
واما من قال ان الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات فالذاتي وان كان بالزمان
فالزماني فانه اراد بالعدم اعم من الذاتي والزماني لانه جعل سبق الذات بالذات وسبق الزماني

بالزمان وانما اورد عليه ان العدم لا يتقدم الا بالذات على الموجود الا كان علة له او جزء علة له او يكون
ذلك في الحكماء المستمرة الوجود ان لا عدم مع كونها حادثة حدوثا ذاتيا فما يكن في مقرر به تحقيق ذلك
واما المتكلمون فلا يطلقون الحادث الا على مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له ولا يعتبرون العدم الذاتي
في الحادث اصلا ولا يفتقرون في الحدوث الى الذاتي والزماني بل يخصونه في الزماني سوا سبق العدم على الوجود
بالزمان او بالذات على اصطلاحهم اذا عرفت ذلك فنقول المصنف والوجود غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم
والا فحادث تفسير للقديم الذاتي والزماني والحادث الذاتي والزماني على راي المتاخرين فالقديم الذاتي
هو الوجود الغير المسبوق بالغير مطلقا سوا كان عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود الغير المسبوق بالعدم
اي العدم الزماني بالمعنى الذي عرفته والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سوا كان عدما
او غيره والحادث الزماني هو المسبوق بالعدم بالمعنى الذي عرفته فنقدير الكلام فقديم اما ذاتي او زماني
والا فحادث اما ذاتي او زماني ثم ان كل واحد من القدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا وهو الذي مر ذكره
وقد يوخذ اضافيا فالقدم الاضافي كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر من زمان وجود شيء اخر
والحدوث الاضافي كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني فان كل ما ليس مسبوقا بالغير ليس مسبوقا بالعدم
ولا عكس كصفات الواجب عند القائلين بها والعقول المجردة والافلاك وهيولي العناصر عند الحكماء والقدم الزماني
اخص من الاضافي فان كل ما ليس بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده
ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الذاتي اعم من الحدوث الزماني فان
كل مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس اعني ليس كل ما هو مسبوق بالغير فهو مسبوق بالعدم واما
بين الحدوث الاضافي والحدوث الزماني فمساواة فان كل ما له زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم وكل ما هو مسبوق
بالعدم فزمان وجوده الماضي اقل من زمان وجود ما ليس مسبوقا بالعدم وما يقال في بيان اخصية الحادث
من الحادث الزماني القديم الزماني كالاب مقيسا الى ابن حادث زماني لا صحة له ليس من هذه الحيثية حادثا
اضافيا وان كان حادثا اضافيا من حيثية اخرى اي مقيسا الى ابيه فالاب ملحوظا بتلك الحيثية هو مادة
الافتراق للحادث الزماني من الحادث الاضافي فاورد عليه ان اعتبار الحيثية في بيان مادة الافتراق
غير متعارف بل المتعارف فيه انما هو اعتبار الذوات المتباينة لا بالحيثية كيف ولو اعتبر ذلك فليكن القديم

الزمان ايضا من حيث عدم مقارنته الحادث الزماني مادة افتراق القديم الاضافي عن القديم الزماني فيحتمل النسبة

المذكورة بينهما وكذا يمكن القدح في كثير من النسب ولما كان السبق معتبرا في مفهوم القدم والحدوث وهو على

معان مختلفة مع كونه من عوارض الوجود والعدم وكونه مستلزما عليهما اراد المصنف ان يورد ذلك في خلال

مسئلة القدم والحدوث فقال والسبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية

او العقلية او بالشرف او بالذات فهذه معان سبعة للسبق على ما اعتبره المتكلمون وقد حصرها الحكماء في الخمسة بالسابق

وفي مفهوم الثالث بيان ذلك ان اقسام السبق عند الحكماء خمسة على ما هو المشهور الاول السبق بالعلية

وهو تقدم الفاعل الموجب لوجود المعلول التام بذاته واما باستجماعه بجميع ما يتوقف عليه تاثيره وبهذا يقع

عن وجود المعلول لكن العقل يحكم بان الوجود حاصل للمعلول من العلة وليس حاصلا للعلة من المعلول

كما في حركة اليد وحركة المفتاح فهذا السبق انما في العقل لكن بحسب الخارج ويقال السبق بالذات ايضا وما قال المحقق

الشريف من ان في تقدم العلة التامة بالمعنى المركب على المعلول نظر لان مجموع المادة والصورة الذي هو العلة

هو عين ماهية المعلول فلا يتقدم عليه وكذا الشمول عليه فمدفوع بالفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى العروض لمعنى الثاني

والمعية من حيث هو معروض الى المركب من العارض والمعروض فاذا امر ذهني لا تحقق له في الخارج غير الاجزاء

الاجزاء بالاسر فان الاجزاء بالاسر مغاير لمجموع الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر غير معتبر مع حيثية العروض بالمعنى الثاني

بخلاف مجموع الاجزاء المعتبر مع الحيثية المذكورة كما انه مغاير للكل الافرادي فما هو عين ماهية المعلول انما

هو مجموع الاجزاء من حيث هو معروض للاجتماع المخصوص وما يتقدم على الهيئة ويشتمل عليها العلة التامة

بالمعنى المركب هو الاجزاء بالاسر لا من حيث ما هو معروض للاجتماع مطلقا فلا اشكال اصلا وتفصيله ان للاجزاء الهيئة

اربع اعتبارات احدها اعتبار كل جزء جزء على حدة وهذا مفاد القضية الكلية وهو المراد بالكل الافرادي وثانيها مجموع

الاجزاء مع هيئة الاجتماع المخصوص العارض لها الذي هو امر عقلي اعني مجموع العارض والمعروض وذلك

المجموع ايضا امر عقلي البتة وثالثها مجموع الاجزاء لا مع الهيئة المخصوصة بمعنى مجموع العارض والمعروض

بل المعروض فقط لكن من حيث هو معروض الهيئة الاجتماعية المخصوصة على ان يكون التقييد داخلا والقيد

خارجا ورابعها مجرد المعروض لا مع العارض ولا مع حيثية المعروضية وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة في مطلق

الاجتماع والهيئة بخلاف الاعتبار الاول اعني الكل الافرادي اذ ليس بمعتبر فيه ذلك اصلا ومغايرة في ان

اما الاول منها معتبر مع الاجتماع المخصوص والثاني من حيث الاجتماع المخصوص لا معه والثالث لا مع الاجتماع

المخصوص ولا من حيث الاجتماع المخصوص بل التابع الاجتماع مطلقا والرابع من حيث الاجتماع مطلقا سواء كان هذا

الاجتماع المخصوص او غيره وهذا هو المراد من الاجزاء بالاسر فان المعلول يتوقف على الاجتماع المخصوص

لا محالة فهو ايضا داخل في العلة التامة وان لم يكن داخلا في المعلول لمجموع المادة والصورة من حيث

الاجتماع المخصوص داخل في العلة التامة وهو بهذه الحيثية عين المعلول فيعود الاشكال الجزء الاول لكون

الاجتماع المخصوص داخلا في العلة التامة لا يستلزم كون مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص

داخلا فيها كما لا يخفى على المتامل وقد يندفع الاشكال المذكور بالفرق بين المجموع مع الهيئة الاجتماعية

منفردا او مع ضميمة ان الحكم قد يكون على كل واحد وعلى المجموع ايضا لكن لا معا كالدخول في الدار المجموع

وقد يكون على المجموع معا كالحكم على العسكر بفتح البلاد وكسر الاعداء وغيره فان مجموع المادة والصورة

ان اخذ على الوجه الثاني كان داخلا في العلة التامة وان اخذ على الوجه الثالث لم يكن داخلا فيها وهو

بهذا الاعتبار عين المعلول فتدبر واما ما يتوهم من عدم اعتبار العلة التامة في السبق بالعلية مستندا

بما ذكره في مثال الواضح حركة اليد من حركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح من توقفها

على اليد وعلى العضلات وغيرها فمدفوع ايضا بان المراد من العلة التامة ما لا يتوقف وجود بعد حصولها

من حيث هو علة على امر اخر ولا يقدح في ذلك كون وجودها متوقفا على شيء اخر الثاني السبق بالطبع وهو

تقدم العلة الناقصة على المعلول كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل يحكم بانه لا تحقق للاثنين الا

والواحد متحقق ويتحقق الواحد ولا يتحقق الاثنان وهو ما يمكن فيه جواز الانفكاك بين المتقدم والمتاخر من

حيث المتقدم بالطبع فان امتنع من جهة اخرى لا محذور وهذان التقدمان يشتركان في معنى واحد فيقال

للتقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يقال للتقدم بالطبع ايضا فكل واحد من لفظي

التقدم بالذات والتقدم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك وبين واحد من قسميه واشتراكهما في معنى

واحد لا يقدح في عدهما قسمين من السبق كما سيأتي الثالث السبق بالزمان وهو تقدم السابق الغير المجامع

للمسبوق سواء كان عدم اجتماعه لمعلولات السابق والمسبوق كتقدم الامس على اليوم او لامر اخر

كتقدم الحادث الامسي على الحادث اليومي ويعود لا محالة الى اجزاء الزمان فهذا التقدم يعرض اولا وبالذات

لاجزاء الزمان وثانيا وبالعرض لما ينسب اليها الذي في الموجودات التي فيتقدم ويتقدم منها ويتأخر منها
بحسب التقدم والتقدم لاجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى الزمان او الحركة اعني ليس لها ذلك لا لعينها
بمقدارها الذي هو المراد من الزمان وذلك بديهي لمن تصور ماهية الزمان وتنبيه التحقيق الشريف على ان
بذلك على ان الاول اذا قيل وجود نبينا مقدم على وجود عيسى عليهما السلام يقال لماذا قلت انه مقدم عليه يقول
بان وجوده كان مع الحادثة الفلانية ووجود عيسى مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على
هذه الحادثة يقال لماذا قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم
متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت انها متقدمة عليه وذلك معنى انقطاع السؤال عنده واما لو كانت
وهذه كانت اليوم اتجه ان يقال ان التقدم معتبر في مفهوم لفظ امس وكذا التأخر في مفهوم اليوم وايضا انقطاع
السؤال يدل على عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت والجواب عن الاول بان امس ليس الا قطعة معينة من
الزمان وكذا اليوم وعن الثاني بان عدم انقطاع السؤال لم يدل على عدم الواسطة في الثبوت ايضا فان ظهور
الواسطة لا يحتمل السؤال عنها لم يدل على ثبوتها الرابع السبق بالرتبة ويقال له التقدم بالمكان ايضا كتقدم الامام
على المأموم وتقدم من يلي المسند على من يليه وذلك يكون بين اشياء مترتبة بالقياس الى مبدأ محدود اما
بحسب الحس كما ذكرنا واما بحسب العقل كما في تقدم النوع العالي على السافل وهذا يسمى بالسبق في الحيز والتقدم
الخامس السبق بالشرف وهو كتقدم الفاضل والرئيس على المفضول والمرؤوس في اختيار ... هذه اقسام
السبق على ما ذهب الحكماء والمتكلمون وافقوهم في مفهوم السبق بالزمان فانهم اعتبروا في مفهوم السبق الزماني
ان يكون الزمان خارجا عن السابق والمسبوق فانهم يحصرونه بالزمانيات ويجعلون الواقع بين اجزاء الزمان
قسما سادسا من السبق ويسمونه سبقا بالذات ولا يحصرونه في اجزاء الزمان بل يجعلون سبق عدم الحادث
كالزمان على وجوده من هذا القبيل لكونه غير مجامع للمسبوق ومنهم من يجعل سبق السابق الغير المجامع
مع المسبوق على قسمين قسم يعرضه بسبب الزمان ويسمونه سبق الزمان وقسم يعرضه لذاته ويسمونه سبقا
بالذات كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض فالواسق بعضها على بعض ليس بالعلية لانه يوجب الاجتماع
في الوجود وهو هنا ممتنع ولا بالطبع ولا بالرتبة ولا بالشرف لان شيئا منها لا ينافي الاجتماع في الوجود
بنا انه لا يقال سبق العلة المعدة سبق بالطبع مع انه لا يصح اجتماعها مع المعلول لان العلة ...

التامة ما الوجوه ومعلولها كليهما ما ادخل في وجود المعلول ولكل منهما سبق بالطبع عليه وسبق العدم ...
لا يحتويها الا بما هو سبق الوجود وانما لزم ذلك بالعرض من حيث ان العدم الطاري لبعضها مدخل في
وجود المعلول والاقتضاء من حيث هو سابق بالطبع لا ينافي الاجتماع مع عدم التقدم مافي الباب ان يكون
لوجود العلة التامة سبقان بالطبع وبالزمان من حيث السبق بالطبع لا ينافي الاجتماع ومن حيث
بالزمان ينافيه ولا فساد فيه والا لزم ان يكون للزمان زمان فهو قسم ثالث والجواب انه انما لزم ان
للزمان زمان لو لزم ان هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق كما اعتبرتموه وليس بلازم لجواز ان
السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون عروض السابقية والمسبوقية لذاتيهما ويكون عروضهما
لغير اجزاء الزمان ولا سيما الزمانيات بواسطتها كما عرفت واذا علم اقسام السبق لا نزاع فيه واما اقسام المعية
فعلى قياس المعية الزمانية كمعيتي متساويين وكمضافين ولا في المعية بالطبع كعلتين مستقلتين لمعلول
واحد بنوعي او كمعلولي علة واحدة مطلقا عند المتكلمين ومن جهتين عند الحكماء على ما في ...
الزمانية عند المتكلمين كمن جمعهما ... زمان وكذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكماء واما في المعية
في الذاتية عند المتكلمين فلا تتصور في اجزاء الزمان واما في غير اجزاء الزمان فلا برهان نفيا واثباتا
في الاقسام الخمسة عند الحكماء والستة عند المتكلمين استقرائي لا عقلي مرددا بين النفي والاثبات فيمكن الزيادة
عليها لو وجد قسم اخر كما سيأتي انه ربما انتقل في حصر ... على ما ذهب الحكماء المتقدم اما ان يحتاج اليه المتأخر
في الوجود او لا الثاني هو التقدم بالزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتب وهو التقدم بالرتبة او لا
وهو اما ان لا يكون بينهما احتياج وهو بالشرف او يكون فاما ان يكون المحتاج اليه علة تامة وهو التقدم
بالعلية او لا وهو التقدم بالطبع وما قيل عليه من انه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها
تقدما بالزمان لا بالطبع فمدفوع بما عرفت فان شئت قلت المتقدم ان احتاج اليه المتأخر فان كان
تامة فهو بالعلية والا فبالطبع فان لم يحتج فان لم يكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان وان امكن فان
اعتبر بينهما ترتب فبالرتبة والا فبالشرف وهو مقول بالتشكيك قد يظن ان السبق لفظ مشترك بين
هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي لكنه مقول بالتشكيك قال الشيخ في اول ما بعد الطبيعة الشفاء
التقدم والتأخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان

يكون المتقدم من حيث انه متقدم بحيث ليس للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم انتهى فهذا معنى واحد مشترك

بين جميع الاقسام وهو الذي يسمى بدلالة التقدم ثم قال والمشهور عند الجمهور هو التقدم في المكان و الزمان

وكان التقدم والقبل في الاشياء لها ترتيب كما هو في المكان فالذي هو اقرب من مبدأ محدود يكون له ان على

ذلك المبدأ حيث ليس اليه ما بعده والذي بعده يلي ذلك المبدأ وقد وليه هو في الزمان كذلك اليه بالنسبة الى

الآن الحاضر وان يفرض مبدأ وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل ثم نقل اسم القبل من ذلك الى كل ما هو

اقرب من مبدأ محدود فحصل التقدم الترتيبي في امور بالطبع كان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى الجوهر بعد

وضع الجوهر مبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخص والاقرب من المقولة كالقبلي يكون قبل التجمل وقد يكون في امور لا

بالطبع بل اما بصناعة كما في الموسيقى فانك ان ابتدأت من الحدة كان المتقدم غير الذي يكون اذا ابتدأت من الثقل واما

بحث واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل ايضا والسابق ولو في غير الفضل متقدما فجعل

المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما لذلك جعل متقدما فان السابق في

بابه ما له الذي للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل ما يجعلون المخدوم والرئيس قبل

فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين يقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا

الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود وان لم يكن للثاني

والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول موجود متقدما للآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود

للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان

الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك

الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده من نفسه

او من شيء ثالث لكن الوجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من

ذاته الامكان على تجويز ان يكون ذلك الاول متى ما وجد لزم وجود هذا وان يكون علة الوجوب لهذا

الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما تحرك زيد

يده وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقال لما تحرك

المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا

معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخرى تأخرا اذ كانت الحركة الاولى انتهى كلام الشفاء وهو صريح في

ان المعنى المشترك بين جميع اقسام التقدم هو كون الشيء المتقدم وليس للمتأخر الا وهو للمتقدم بالحيثية

كون الشيء المتقدم وليس للمتأخر كما توهم الشارح القاصد اليه وانه صادق على كل شيء بالنسبة الى الآخر في

انه يشتمل على امر لا يوجد في الآخر ثم ظهر منه ان لفظ السبق وما يرادفه كان موضوعا في العرف العام على الزماني

والمكاني بوجود ذلك المعنى فيهما ثم نقل في العرف الخاص الى اشياء اخر لمناسبة تحقق ذلك المعنى المشترك

معنى اصطلاحي للفظ السبق وما يرادفه فلا ينافي كونه مشتركا معنويا فيه ثم نقل اليه كذا اولى كما لا يتفق

ايضا ان جميع ذلك ما يطلق التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدأ محدود او مجعول كالمبدأ المحدود ففي الاول

يكون ما فيه التقدم هو النسبة الى ذلك المبدأ المحدود وفي الثاني يكون ما فيه التقدم هو نفس ذلك المعنى

المجعول كالمبدأ المحدود وظهر ايضا ان اقسام السبق انما هي لاختلاف ما فيه التقدم وانه في التقدم المكاني

والزماني هو النسبة الى المبدأ المحدود وفي الشرفي هو الفضل والمزية وفي الطبعي هو الوجود وفي العلي وجوب

فان قلت العلة ان اقتضت ايضا تقدم بالوجوب فان السبق لم يوجد [illegible] الفرق بينها وبين العلة الناقصة حتى

جعل احديهما متقدما بالطبع والاخرى متقدما بالعلية مع كون ما فيه التقدم في كليهما هو الوجوب قلت ما فيه التقدم

في العلة الناقصة ليس هو الوجوب لان وجوب المعلول ليس مستفادا منها بل من العلة التامة بل وجوب

هو وجوب العلة التامة من حيث هي علة تامة فلها الوجوب حين ليس للمعلول وجوب الا حين العلة التامة فتقدم

وجوبها فان وجوب العلة الناقصة لا دخل له في وجوب المعلول بل وجوبها انما هو لتوقف [illegible] فيكون تقدمها

مدخل في وجوده فليتأمل وظهر ايضا ان مقوليته بالتشكيك على اقسامه انما هو لكون هذا المعنى فيها

في العرف عند الجمهور في بعضها دون بعض واطلاق التقدم عليها اولى من اطلاقه على دونه فاطلاقه

على الزمانيات اولى من اطلاقه على الشرفي وعلى الشرفي اولى من الطبعي وعلى الطبعي اولى من العلي

فانه قيل ان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع لان الاحتياج الى العلة الموثرة الموجبة اقوى

من الاحتياج الى ما عداها [illegible] اولى بمفهوم السبق من السبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان لان

السابق في هذه الثلاثة يجوز ان يصير متأخرا وهو بعينه بخلاف العلية وبالطبع [illegible] ظهر

منه ايضا ان التقدم بالرتبة اعم من الزماني والمكاني والمشهور تخصيصه بالمكاني قلت اذا كان

انواع السبق لاختلاف ما فيه السبق فان السبق في الزمان وفي المكان واحد وهو النسبة الى المبدأ المحدود كما
فهم من كلام الشيخ فينبغي ان يكونا نوعا واحدا لا نوعين قلنا انهما مع الاتفاق في ذلك مختلفان في ان
مع المتأخر وعدمه ولذلك جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع اتفقا في كونهما تقدما بالذات
لكن لما اختلفا في ان احدهما مقتض ومعه موجب للتأخر دون الآخر جعلا نوعين فان التقدم في الزمان
هو تلك النسبة غير قارة فالسابق الى المبدأ المحدود في تلك النسبة وليست اجزاؤها التالي الذي ليس يوجد معه
ولا يكون التالي الا وقد كانت سابقة وتقضت مع تقضيه وفي المكان هو النسبة القارة فالسابق الى المبدأ
المحدود في تلك النسبة الى المبدأ المحدود وليست التالي الذي هو موجود معه ولا يكون التالي الا وهو موجود مع
سابقه الموجود معه هذا ويمثل المثال في الزمان هو الموجود ابينهم كان في الطبع الا في الزمان لا يتصور
الاجتماع في الوجود بخلاف الطبيعي فان قلت قول الشيخ في مثال التقدم بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس
وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ليس مما ينبغي فان ذلك اخراج له
التقدم بالشرف والحاقه بالتقدم بالذات بل ينبغي ان يقول ان الاختيار يقع منه للمرؤوس لا لعوض قلت
غرضه بيان جريان ما فيه التقدم وهو اصل الاختيار والا فان اختيار الجزء بعوض من اختيار الرئيس
وهو اختيار الكل ولما كان اختيار الرئيس سببا لاختيار المرؤوس تحقق التقدم بالذات هناك فلا ينافي
تحقق التقدم بالشرف ايضا وهو ظاهر فان قلت قد يقال ان هاهنا قسما آخر للتقدم على رأي الحكماء
وهو التقدم بالماهية كتقدم الواحد على الاثنين وبالجملة تقدم الجزء المادي والصوري بل الجنس والفصل
ايضا على الماهية فان حاجة الماهية الى الاجزاء حاجة في القوام لا في الصدور وهذا كحاجتها الى الفاعل
فانها حاجة في الصدور وكما ان الماهية في وجوب الوجود يحتاج الى الفاعل الذي هو العلة الصدورية فكذا
في تحصيل القوام يحتاج الى الاجزاء التي هي العلل القوامية فحصول القوام هو ما فيه التقدم في هذا القسم
فان القوام حاصل للجزء وليس بحاصل للكل الا وهو حاصل للجزء فهل لذلك وجه قلت نعم وهو الذي يظهر من
كلام الشيخ في شرحه قال الشيء قد يكون معلولا للشيء باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في
وجوده والثاني تعتبر في المثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقوم ما له من حيث
هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتان له المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة

بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وقد بالغ بعض الاعلام
في تقرير ذلك على البليغ وجه لا يبقى الحاجة الى الماهية في تحصيل قوامها الى الفاعل حاجة بعد
فان اثر الفاعل ليس الا نفس الماهية والوجود منتزع في العقل وليس للفاعل تأثير جعلي في الماهية المركبة بعد
الماهية جميع اجزائها بل افادة الماهية نفس افادة لجميع الاجزاء فليس لها الى الفاعل بعد الحاجة في افادة جميع
الاجزاء حاجة اخرى في افادة الوجود وقد ظهر من هذا ان النزاع في ان لها مرتبة تقوم الماهية وفعليتها متقدمة
على مرتبة الوجود كما هو رأي المحقق الدواني او بالعكس كما هو رأي بعض المحققين لا يرجع الى طائل فهذا التقدم
ليس سوى التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكرت انما هو بحسب الوجود في الخارج وكون الماهية وافتقارها
وكلامنا انما هو في نفس الماهية مع قطع النظر عن الوجودين ولا شك ان
هذا الاعتبار فانه الذي جعلوا اللوازم التي تلزم الماهية بحسبه لوازم الماهية المقابلة للوازم الوجود
ولوازم الوجود الخارجي فتحقق الماهية في هذا الاعتبار مسبوق بتحقق ما هو جزء لها فهذا الاحتياج
في الوجود اذ ليس هاهنا اعتبار للوجود مطلقا ومن هنا يظهر ان النزاع المذكور يرجع الى طائل وان الحق هو
التقدم فعلية الماهية وتقررها على مرتبة الوجود وتقدمها بالطبع بل بالماهية ايضا وذلك بناء على المشهور
من جعل الماهية والتعبير بالفعلية والتقرر انما هو لضيق العبارة فلا يراد به المراد من الوجود سوى
تقرر الماهية وفعليتها اذ لا تعقل ولا يعلم ان الاجزاء الماهية على هذا يكون نوعان من التقدم بالطبع
فلا ينافي علم تقدم الواحد على الاثنين من امثلة التقدم بالطبع ثم ان التقدم بالماهية ايضا داخل في التقدم
بالذات بالمعنى الاعم وهو الذي يكون لعلاقة ذاتية فيكون على ثلاثة اقسام التقدم بالعلية والتقدم بالطبع
والتقدم بالماهية وما به التقدم في هذه الثلاثة هو الوجود وما صار الذي هو الوجوب ومعه وما
هو نفس الماهية ولما كانت هذه مفهومات متغايرة ومراتب مترتبة بحسب الاعتبار في نفس الامر فاذا جعل كل
واحد منها ما فيه التقدم حصل انواع ثلاثة من التقدم لا محذور ثم قال المصنف في شرح التجريد ان الجنس
متقدم على النوع لكونه جزءا له فيكون تقدمه عليه تقدما بالطبع اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على الكل ولا
يكون جنسا والجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا يكون جزءا له وهو ظاهر ولا يكون كل منهما في زمان لا
في رتبة عقلية ومعتبرا وجعل الشيء يجب ان يكون في رتبة ولا يكون اشرف من نوعه فهو كذلك

اشرف من نوعه فهو لكونه عاما ممكنا ان يوجد ويعقل وان لم يوجد ويعقل النوع المتعين فتقدم العام
على الخاص بنوع اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة فالظاهر ان مراده هو التقدم بالماهية والحق ان تقدم
حاصل الجزء بعينه لا اثر له اذا اثباته بحيث لا يمكن تحقق نوع اخر من التقدم فتدبر وما يقال من ان
التقدم بالماهية اسم المتقدم بالطبع اذا اطلق في جزء الماهية لان المتقدم هيهنا متقدم محتاج اليه اعتبار
الذات والحقيقة دون مجرد الوجود فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد الذي ليس كذلك لان هذا تعليل
صريح في ان الملاك هو تقدم الذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا القسم داخلا في التقدم
بالطبع الذي ليس الملاك فيه سوى الوجود فان قلت قد ذكر بعض الاعاظم ان هيهنا اعتبارا اخر سماه التقدم الذاتي
والسرمدي وهو التقدم بحسب وجوب الوجود في متن الواقع بخلاف التقدم بالعلية فان التقدم بحسب الوجود
في المرتبة العقلية فالتقدم بحسب التقدم الدهري لا الوجوب في متن الدهر والواقع وليس هذا الوجوب الا
بحسب الاول وحاصل التقدم كما ان التقدم بالعلية الوجوب بحسب المرتبة العقلية وليس هذا الوجوب الا
الاول وحاصل التقدم فالتلازم يمكن ان يقال الذي ليس سوى التقدم بالعلية فان كون معنى التقدم
بالعلية بحسب الوجوب في المرتبة العقلية ليس الا ان المتقدم والمتاخر اذ وجوبها ليس الا في العقل او بمعناه
كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل فقط بخلاف سائر التقدمات سواء كان المتقدم والمتاخر معا متقدم
ومتاخر من شانهما الوجود كما في العلة والمعلول الممكنين المدركين بالكنه من جهتي العلية والمعلولية
البيد والمفتاح او لا كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلا فان العقل الاول وان جاز كونه معلولا
من جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس بمدرك بالكنه من جهة كونه علة فالحاكم بالتقدم في مثل هذين انما هو
العقل بحسب الخارج على كلا المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب بالقياس الى العقل الاول فما
بقي في التقدم العلي للواجب ليثبت له التقدم الدهري مع ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع حصوله
في شيء من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه فتدبر وتحفظ الاضافة
بين المتضايفين في انواعها لما ذكر ان السبق مقول بالتشكيك على انواعه اراد ان يذكر ان المتاخر ايضا مقول
بالتشكيك بين انواعه بنفس التشكيك الحاصل بين انواع السبق يعني ان التفاوت بين النوعين من انواع
السبق محفوظ بين النوعين من انواع التاخر الذين هما متضايفان لذينك النوعين من انواع السبق مثلا

مثلا اذا كان السبق الزماني ولعله على ما ذكرنا السبق الشرفي كان التاخر الزماني ايضا اولى من التاخر الشرفي
وهكذا في سائر اقسام السبق فقول المصنف بين المتضايفين متعلق بقوله وتحفظ وقوله في انواعها متعلق
بالاضافة اي الاضافة الحاصلة في انواع السبق وحيث وجدت التفاوت اي تفصيلية السبق على
التشكيك جنسية اي جنسية السبق لتلك الاقسام بناء على ما تقرر من نفي التشكيك في الذاتيات والتقدم
ما لم العارض زمانيا او مكانيا او غيرهما هذا الكلام ناظر الى ما ذكرنا انه يدل كلام الشيخ من ان جميع
ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اتا مبدأ محدودا كالمبدأ المحدود فانا نعتبر فيه القبلية
انما يعتبر فيه ذلك العارض زمانيا او مكانيا لان كلا من الزمان والمكان هو الذي يمكن ان يكون مبدأ محدودا
ونهاية متعينة بالحقيقة وما يعتبر فيه كالمبدأ المحدود انما يعتبر فيه لذلك العارض غير زماني المحدود
كالمبدأ المحدود ويكون ذلك الحكم مطردا في الاقسام الخمسة للسبق على وجه الحكاية دون القسم الثالث
الذي اعتبره المتكلمون حيث جعلوا السبق فيه لذات السبق لا باعتبار امر عارض ولما فرغ من ابحاث السبق
واقسامه شرع الى ابحاث القدم والحدوث فقال والقدم والحدوث الحقيقيان اي الاصطلاحيان لا يعتبر فيهما
الزمان اي لا يجب ان يكون كل حادث حادثا في الزمان وكل قديم قديما في زمان والا لتسلسل الزمان
لتسلسل او قديم اذ لا تخلو عنهما لكونهما ايجابا او سلبا فيكون هو ايضا على التقديرين في زمان وهكذا فيلزم
التسلسل والغرض منه انه لا يلزم من فرض حدوث الزمان قدمه على ما توهم جماعة ولما متحقق وقد
ان معنى الحدوث الذاتي على مصطلح المتكلمين هو مسبوقية الوجود بالغير بما فسره الامام الرازي وغيره من
احتياج الشيء في وجوده الى الغير فيرجع الى الحدوث الذاتي اي معنى كان يعتبر في مفهومه المسبوقية فلا يكون نفس
الاحتياج المذكور وحدوثا بالمعنى من كون الشيء في وجوده مسبوقا بالغير فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى
ظاهر اذ لا شبهة في حاجة الممكن الموجود الى العلة وهذا هو مراد المصنف ولهذا لم يشر الى بيانه واما الحدوث
الذاتي على مصطلح الحكماء اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه على وجه بيان سبق العدم الذاتي الممكن على
وجوده بنوعين من السبق احدهما السبق بالطبع لان وجود الممكن من الغير يتوقف على عدم الذات اذ لو
عدم الذات لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد بالغير فتقدم العدم على الوجود بالطبع
ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم كما ان العدم الذاتي كالامكان وثانيا

الاعتبارات اللازمة لها الملحوظة في جانب المعلول فلا يقدح شيء من ذلك في بساطة العلة وهذا ما وعدناه
سابقا وثانيها التقدم بالماهية الذي حققنا انه قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات وهو الذي قد قال الشيخ
في الشفاء في بيانه ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ومن علته ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء
في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية
بالذات هذا كلامه فمقصود الشيخ من التقدم بالذات ههنا هو التقدم بالماهية لان تقدم ما بالذات على ما بالغير
هو هذا التقدم اذ التقدم لما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغير وليس لما بالغير الا وهو حاصل لما بالذات
فيتحقق هنا ملاك التقدم بالماهية فما بالذات متقدم بالماهية على ما بالغير وهو المطلوب ولعل هذا الغير من
التقدم بالماهية هو مراد من قال في بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير ان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته
مستلزم للارتفاع فانه يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يستلزم ارتفاع
حاله بحسب ذاته لا بيان التقدم بالعلية او بالطبع ليرد عليه ما اورده فقال المحقق الشريف في شرح المواقف
وفي حاشية التجريد من ان تماميته اذا كان ارتفاع الشيء بحسب ذاته سببا موجبا للارتفاع ذاته كان ارتفاع
ذاته سببا موجبا لارتفاع حاله بحسب الغير وليس كذلك بل بالعكس والحاصل ان الاستلزام حاصل من الطرفين
والعجب من المحقق الدواني حيث توهم ان غرض الشيخ هو بيان تقدم العدم الواقع المقابل للوجود على الوجود وورد
عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا من ذاته المتاخر في كلامه في
الوجود والعدم انتهى وجوابه ان غرض الشيخ بيان تقدم العدم الذاتي على الوجود وهو ليس بمستند الى العلة
بل المستند اليها هو العدم المقابل ولا يعتبر تقدمه في الحدوث الذاتي كما عرفت والقدم والحدوث اعتباريان
عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اي ليس شيء من القدم والحدوث صفة عينية موجودة في الخارج خلافا
لطائفة من المتكلمين اما القدم فمع تصور ذلك فيه لكونه عدميا لاحقا اذ لا معنى له سوى عدم المسبوقية
بالغير او بزمان كونه موجودا والكلام قديما بالزمان او كان زمانيا اذ لا يجوز خلو ذات القديم الزماني عن صفة
القدم فقد صار ليس يكون قديما وهكذا الى ما لا نهاية او كان الذات ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي من وجه
احتياجه الى موصوفه واما الحدوث فلانه لو كان موجودا لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها
فحدوثه ليس حادثا فيلزم التسلسل التقديري بل هما اعتباران يحصلان في العقل عند ملاحظة العقل ما آخر

١٢١

ما آخر وجود الشيء من الغير فهما اعتباران اخر عند ملاحظة ان ثبوت الشيء في الخارج ان كان اعتباريين لكن
لا شبهة في كونهما ثابتين لموصوفهما في نفس الامر الحادث حادث والقديم قديم ولم يلزم التسلسل لانهما ينقطعان بانقطاع
الاعتبار بمعنى انه ثبوتهما في نفس الامر انما يتحقق في ضمن ثبوتهما في العقل فكلما اعتبرهما العقل يمكن ان يصف
ثبوتهما من حيث انه ثبوت لهما بالقدم والحدوث لكن اعتبار العقل ينقطع لا محالة فينقطعان بانقطاعه فلا
ما اذا كان الموجودين في الخارج متحدين فيصدق الحقيقة بين القديم والحادث معنا اذا كان الموضوع هو
كقولنا الموجود اما قديم واما حادث لان الترديد بين القدم والحدوث ترديد بين المسبوقية وسلب المسبوقية
فلا يصح خلو لا يرتفعان وبين الذات والغير اي هكذا يصدق الحقيقة بين الوجوب الذاتي والوجوب الغيري
فالموجود اما ممتنع الجمع فلما تقرر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما ممتنع الخلو فلما اوقنا ان
الغيري لا امكان في الموضوع الموجود لما تقرر ان الممكن ما لم يجب لم يوجد واما ذكرنا ههنا الاشتراك
في الموضوع الموجود تحقق الحقيقة بين الشك كالتز المسالة السابعة عشر في خواص الواجب لغى ان
وجوب الوجود الذي يقال المصطلح خواص الواجب وان لم يكن كل منها مختصا بالواجب فلا يرد ان
ما سوى الخاصة الاخيرة اي كون الوجود عين الماهية غير مختص بالواجب فان عدم التركيب من الاجزاء وعدم
كونه جزء للغير يتحققان في غيره ايضا اوفقول ما هو من خواص الواجب هو امتناع التركيب من الاجزاء وامتناع
الكون جزء من غيره وذلك لا يتحقق في غير الواجب فتدبر وهي ثلثة الاول من انتفاء كل منهما
امتناع التركيب واليها اشار بقوله ويستحيل صدق المركب على المركب اي يمتنع كون مركب واجبا بالذات سواء
كان مركبا من اجزاء مقدارية كالبيت او لا كالجسم المركب من الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب كان
فهو محتاج في تقومه الى الاجزاء والموجود موجود على التقوم لان مرتبة التقرر مستقلة على مرتبة الوجود
كما ان كل مركب يحتاج الى اجزائه في الوجود وهو يستلزم الامكان وقال المعلم الثاني في فصوص فص
الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقدارا كان او معنويا والا لكان كل جزء اما واجب الوجود فيكثر واجب
الوجود واما غير واجب الوجود وهو اقدم بالذات من الجملة ابعد في الوجود انتهى قوله او معنويا اي
بمثل الهيولى والصورة لا الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فان هذا الدليل مختص بامتناع التركيب من
الاجزاء الخارجية ضرورة ان ما ينافي وجوب الوجود هو الحاجة في الوجود الخارجي والاجزاء العقلية اجزاء

تحليلية عقلية وجودها في العقل فقط والمركب منها من حيث هو مركب منها بسيط في الخارج ليس فيه تركيب
بحسب الوجود الخارجي فان انكتب بهذا الدليل بيان امتناع التركيب من الاجزاء العقلية فقد ارتكب شططا
بل امتناع التركيب من الاجزاء العقلية انما هو من فروع الخاصة الثالثة اعني كون الواجب غير مركب من ماهية
ووجود كما ستبينه ان شاء الله واعلم انه لا حاجة الى بناء هذا الدليل على اثبات التوحيد كما فعله العلامة
على تقدير كون الاجزاء واجبة الوجود ايضا يلزم حاجة المركب منها اليها في الوجود المنافية لوجوب الوجود
وعلى تقدير البناء يمكن البناء على الخاصة الثانية ايضا وهي ايضا امتناع كون واجب الوجود جزءا من غيره
الخاصة الثالثة ان واجب الوجود يمتنع ان يكون جزءا من غيره واليها اشار بقوله ولا يكون الذات
اي الواجب الوجود بالذات جزءا من غيره اي بحيث يكون المركب منه مركبا حقيقيا له وحدة حقيقية
وذلك لان اجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها محتاجا الى بعض والا لم يحصل بينها وحدة حقيقية
بالضرورة وواجب الوجود لا يمكن ان يكون حالا لاحتياج الحال الى المحل في الوجود كما في العرض او في
التشخص الذي المراد به هو الوجود الشخصي كما في الصورة على ان التشخص مساوق للوجود بل عينه
سيما فلو كان الواجب حالا لزم امكانه ولا ان يكون محلا للضرورة لان محل الصورة لا يستغني عنها
في الوجود بل لو كان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركبا حقيقيا بل اعتباريا
كالابيض المركب من الجسم والبياض فان قلت وجوب كون المركب من الموضوع والعرض اعتباريا ممنوع
السرير المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة ودعوى كونه ماهية اعتبارية مع كونها كالانسان في التقوم
غير مسموعة الى ان بين وايضا يجوز كون ما هو محل الصورة محتاجا اليها في الوجود بل المعتبر في
الصورة احتياج المحل اليها اما في الوجود او في التحصل كما في اجزاء العناصر بالقياس الى صور المواليد
فانها انما تحتاج اليها في تحصلها بتلك الانواع قلت اما الجواب عن الاول فهو ان المراد بالمركب الحقيقي
ان يكون للاجزاء جهة وحدة متحققة في الخارج كالاجزاء العناصر في المواليد فان الصورة النوعية التي
الواحدة هي جهة وحدة الاجزاء العناصر التي في الياقوت مثلا لا بحسب الاعتبار والاجتماع فقط
كالقطع الخشب في السرير فان جهة وحدتها اعني الهيئة وان كانت متحققة في الخارج الا انها ليست
هيئة واحدة بل هي فرض مجموع هيئات العقل واما عن الثاني فهو ان التحصل ليس الا فعلية الوجود

الوجود ومن شان المادة ان تقبل التحصل بعد تحصل ووجودا بعد وجود فكل تحصل ووجود للمادة
يحتاج فيه الى الصورة فان التحصل الياقوتي مثلا والوجود للاجزاء العناصر يحتاج هي فيه الى
الصورة الياقوتية وان لم يكن في الوجود العنصري محتاجة اليها فليتفطن واما ما قيل من كون
محالة العرض والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان
مع غيره جزءا مادة احالا فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر في العناصر المجتمعة لصور المواليد وعدم الاحتياج
والانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموع فان الجزء عنصرا وحدة الحال لا يستلزم وحدة المحل كما بين
فلولا الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية بحيث تصير واحدة بوجه حقيقي لم يمكن حصول الصورة
الواحدة فيها هذا انفرديها فاقوانه ووضع ما اورد عليه والامام الرازي بين في المحصل امتناع كون
الواجب جزءا من غيره بقوله والا لكان بينه وبين الجزء الاخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة
له بالغير واورد عليه المصنف في نقده ان الواجب له علاقة العلية والسببية مع الغير ثم حقق ان المراد
بالتركيب ان كان الانضمام الى الغير كما في قولنا الموجود اما سرمدها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات
وما بالغير فهو جايز وان كان المراد ان يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في الحجر والنبات
لانه لا ينفعل عن غيره استحق وح لا حاجة الى قطع تلك المسافة البعيدة بل يكون ان يقال ولا يكون
جزءا من غيره اي بحيث ينفعل عنه كما في الحجر والشجر وقال المصنف الخاصة الرابعة ان الوجود الخاص الواجب
الوجود الذي به موجوديته هو عين ذاته لا امر زايد على ذاته كما في الممكنات واليها اشار بقوله ولا يزيد
وجوده عليه فانما اشار بقوله وجوده الى ان المراد هو الوجود الخاص به لا الوجود المطلق المشترك بين جميع
الموجودات فانه زايد في الجميع بالضرورة كما عرفت سابقا وليس المراد بالوجود الخاص ههنا الوجود المطلق
المضاف الى خصوصية الماهية على ما هو مذهب المتكلمين اذ لا فرق بينه وبين المطلق الا بالاضافة الخارجية
العارضة له فزيادة المطلق تستلزم زيادته لا محالة بل المراد به ما هو فرد للوجود حقيقي في نفس الامر والوجود المطلق
صادق عليه صدق العرض كما هو مذهب الحكماء والمشهور في الاسئلة العلمية ما تقرير هو انه لو لم يكن
الوجود عينا في الواجب بل كان زايدا على ذاته لكان صفة له والا لم يكن موجودا بالضرورة وهي صفة
خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها فانها موجودة بالقرون لان احتياج الصفة

الى الشيء ضروري وهو لا يمكن ان يكون ذات الواجب والا لتقدمت عليها بالوجود ضرورة تقدم المحتاج اليه
على المحتاج بالوجود فيلزم التسلسل او تقدم الشيء على نفسه فيكون غيرها والمحتاج في الوجود الى الغير ممكن فيلزم
امكان الواجب وقد حقق المحقق الشريف هذا الدليل بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة خارجية هو
انه اذا كان وجوده نعتا زائدا على ماهيته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف
الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء او غيرها والاخر الذي
واعترض عليه الشارح القوشجي بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا يجوز ان
يتصف ويجوز ان لا يتصف فلا بد هناك من علة الاتصاف واما اذا كان واجبا فلا يحتاج الى علة
فذات الواجب كما وجب اتصافها بالوجود ولم يجز ان لا يتصف لم يحتج الى علة واقول هذا خبط عظيم لان
الشيء اذا كان واجبا بالذات لا يحتاج الى علة لا اذا كان واجبا بالغير واتصاف شيء بامر لا يمكن ان يكون
واجبا بالذات بمعنى ان ذلك الاتصاف بل لو كان كان واجبا بذات الشيء بان يكون ذات الشيء علة لذلك الاتصاف
بذلك الامر وهو مقصود المستدل هذا اولى مما اعترض او لا اشار الشيخ في الاشارات بقوله قد يجوز ان تكون
ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن
لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى
لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم في الوجود قبل الوجود انتهى كلام الاشارات وقال في الشفاء
لا ماهية لغير الانية وقد عرفت معنى الماهية بما ذا يغاير الانية في ابتداء بياننا هذا فنقول ان الواجب الوجود
لا يمتنع ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من وجه آخر ان واجب الوجود قد يعقل نفسه
الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر آخر من
الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان
وهو واحد ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد والوجود وبين الواحد والموجود من حيث هو
واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك
ماهية ما ويكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب
الوجود مثلا اذا كانت تلك الماهية انه انسان فيكون انه انسان غير انه واجب الوجود فح لا يمتنع اما

انا ان يكون لقولنا وجوب الوجود هنا الحقيقة او لا يكون وح ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة
وهو سلب كل حقيقة بل هو تاكيد الحقيقة وتصحيحها فان كانت له حقيقة وهي غير تلك الحقيقة فان كان
ذلك الوجوب من الوجود يلزمها ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب بدونها فيكون معنى واجب الوجود بالنظر
في ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لانه لشيء ما يجب وهذا محال وان كان
ذلك الشيء فليست تلك الماهية البتة بواجب الوجود مطلقا ولا عارضها لها وجوب الوجود مطلقا لانها
في كل وقت هو واجب الوجود مطلقا يجب في كل وقت وليس هكذا حال الوجود واذا اخذ مطلقا غير مقيد
بالوجوب المقرون اذا اخذ لاحقا للماهية فانه لا ضير لو قال ان ذلك الوجود مع الماهية من هذه
الجهة او شيء آخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون مع الوجوب الملحظ الذي بالذات لا يكون مع
ان يكون واجب الوجود مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه واجب الوجود من
تلك الماهية فيكون تلك الماهية عارضة للواجب المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فالواجب الوجود المشار اليه
بالفعل فانه يتحقق واجب الوجود وان لم يكن تلك الماهية العارضة فاذن ليست تلك الماهية محققة
الشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل ماهية لشيء آخر لاحق له وقد كانت فرضت معقبة لذلك
الشيء آخر فهذه الماهية للواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية فنقول ان الانية لو
صارا عارضين للماهية فلا يخلو اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج ومحال ان يكون لذات الماهية
فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها بل نقول ان كل ماهية
الانية فهو معلول وذلك لانا قد علمت ان الانية والوجود لا يتقوم في الماهية التي هي خارجة عن الانية
مقام الامر المتقوم فيكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يكون لزومها للماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون
لزومها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية
تتبع الماهية ويلزمها لنفسها فيكون الانية قد تبعت في وجودها وجودا وكلما يتبع في وجودها
وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها وهذا خلف فبقي
ان يكون الوجود لها من علة فكل ذي ماهية معلول وسائر الاشياء غير واجب الوجود فلها ماهيات
تلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها الوجود من خارج فالاول لا ماهية له

المتباينة بعينها على الوجود منه انتهى كلام الشفاء واذا كان ممكنا استحال الجميع اى لو لم يشتمل على شيء من
الامور الثلثة المذكورة على الواجب لزم امكانه كما ظهر مما ذكر في بيانها ثم ان هذا الحكم الاخير اعنى كون وجوده
عينا في الواجب قد نازع فيه المتكلمون والعجب انهم توهموا ان مراد القائلين به انما هو عينية الوجود المطلق
فعارضوهم بان الوجود معلوم وحقيقة الواجب غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير حقيقته
واستدلوا لذلك بما يبتنى على كون المراد هو الوجود المطلق فاشار المصنف بقوله الواجب والوجود العام
المقول بالتشكيك انما الوجود الخاص به فلا وجه لما ذكر ومراده من الوجود الخاص ما قد عرفت وليس هو طبيعة نوعية
على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه جواب عن استدلال الامام على زيادة الوجود في
الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل فلا يختلف لوازمها فيجب لكل
فرد منها ما يجب للاخر فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك وذلك لا يندفع بالجواب الاول لادعائه كون
الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف بالتشكيك وتقرير الجواب انا لا نسلم كونه طبيعة نوعية كما مر ومجرد اتفاق
المفهوم لا يوجب ذلك لجواز صدقه على اشيا مختلفة بالفصول واللوازم فيجوز ان يكون الوجود الخاص
بما تقدر بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد وعدم مقارنة الماهية وللممكن بالعكس قال شارح المقاصد
ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد مخصوص لا
لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لا انه زائد مقوم بل صرح في بعض كتبه ان الوجود مقول
على الوجودات بالتشكيك ثم استرسل الشبهة التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك ومحتمل عليها
وهي ان الوجود ان اقتضى العروض واللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما
كان وجوب تجرد الواجب عن الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة
فذهب الى انه لا بد من احد الامرين واما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم
ثم قال واما تعجب الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمعقولية لكونه
امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب في الاستقلال بنفسه عبارة عن التنبيه به
للاستقلال فاولى بالتعجب حيث صدر مثل ذلك الكلام عن مثل ذلك الامام انتهى كلام شرح المقاصد
وقوله وتأثير الماهية من حيث هي هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان جواب عن اعتراض

اعترض به الامام على الدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا لا نسلم انه لو كان المؤثر في الوجود هو
ذات الواجب لزم تقدمها عليه بالوجود لان المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي هي موجودة لم لا
لا يكون تقدمها لا بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة
واما النقض فتقريره هو انه لو وجب تقدم كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم تقدم ذاتيات الماهية
عليها بالوجود وكذا تقدم الماهية على لوازمها بالوجود وكذا تقدم الماهية الممكنة القابلة للوجود عليه
بالوجود واللوازم باسرها باطل بالاتفاق وتقرير الجواب اما عن المنع فهو ان وجوب تقدم المؤثر في الوجود
بالوجود ضروري غير قابل للمنع فلو كانت الماهية مؤثرة في الوجود لا يمكن من حيث هي هي مؤثرة في الوجود
اعتبارها من حيث هي هي بالفعل فضلا عن انه غير معقول لان الشان في ابطال الاثر بالفعل وقوله في الوجود اي في وجود
نفسها الذي هو صفتها حقيقة ومع هذا فلا شبهة في ان الفروق المتوافقة واما المصنف فان كون وجوب تقدم
المؤثر في وجود الشيء على الاخر بالوجود ضروري بلا شبهة ولا نزاع لاحد فيما اورد عليه النقض
من انا لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه لزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل
حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ الوجود الغير فقد نبه على انه انما هو ان التأثير والايجاد
متفرع على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فرع الوجود قطعا فلا يعقل تأثير الماهية بالايجاد في
لا في وجودها ولا في وجود غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان موجودا بذاته لا
ذاته فلا يتصور هنا الايجاد اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا على ذاته فان هناك اتصافا
لذاته بوجوده فلا بد له من سبب قطعا واما عن النقض بالذاتيات فهو ان الذاتي ليس محتاجا اليه
في وجود الماهية بل في قوامها ولا يجب تقدم المؤثر في القوام بالوجود بل يكفي تقدمها بالماهية كما عرفت
وكذا عن النقض بلوازم الماهية فانه لا يجب تقدم الماهية على لوازمها بالوجود كما تحقق في موضعه ولعله
سيأتي ان شاء الله واشار المصنف الى الجواب عن النقضين بقوله في الوجود يعني تاثير الماهية من حيث
هي هي غير معقول في الوجود لا في غيره وتأثير الذاتي والماهية بالقياس الى نفس الذاتي ولازم الماهية تأثير
في غير الوجود واما النقض بالقابل فان قرينة المقبول لاجل كونه مقبولا يتوقف على القابل فلو لزم
كون الموقوف عليه متقدما بالوجود لزم تقدم القابل للوجود عليه بالوجود فالجواب اعتراض ذلك

حاجة الى الوجود بل في المعقولية الذهنية غير الوجود لا محة فيلزم كون القابل مستقلا بالوجود وكيف وقد

الشيء مستفيد او المستفيد للشيء يجب عراؤه عنه بخلاف المفيد للشيء فانه لا يجوز عراؤه عنه

فالقابل للوجود يجب عراؤه عن الوجود قبل حصول الوجود ومع حصول الوجود يجب اتصافه بالوجود قبل

اعطائه وذلك ظاهر واذا اعترض بان المقبول لكونه موجودا يتوقف على وجود القابل فالجواب عنه انه ان

اي تقدم القابل بالوجود على المقبول في الخارج انما يلزم حيث كان المقبول موجودا خارجيا والقابل

قابلا له في الخارج والوجود ليس كذلك لانه ليس صفة موجودة في الخارج بل هو من المحمولات العقلية كما

ولان القابل من حيث انه قابل يجب ان يكون منفكا عن المقبول خاليا عنه كما عرفت والماهية اذا كانت

في الخارج لا يكون منفكة عن الوجود لان كون الماهية هو وجودها بل الوجود الخارجي انما تقبل الماهية

في العقل لكونها في العقل منفكة عن الوجود الخارجي لا محة فهناك يصفها العقل بالوجود الخارجي وكذا

الوجود العقلي بل الوجود المطلق الاعم من الخارجي والعقلي لكن لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود

فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي لها بل بان يكون العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير

ملاحظة الوجود معها اعتبار الشيء ليس اعتبار لعدمه وبالجملة قابل الصفة العقلية انما يجب تقدمه

عليها في الوجود العقلي لا في الوجود الخارجي بخلاف الفاعل للصفة العقلية لان هذه الصفة وان كانت

عقلية بمعنى ان وجودها انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وان لم

يكن ظرفا لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان يقال ان فاعل مثل هذه الصفة لا يتقدمها

في العقل بالفرض وهذا معنى كلام الشيخ في الاشارات ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند

في العقل فقط فلا يمكن ان يكون فاعلا لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فلا يرد عليه

ما اورده المحقق الطوسي وبعده عليه من ان الاتصاف اذا كان امرا عقليا لا يكون الصفة ايضا امرا عقليا

من الهيئة فاعلا لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلا لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلا لصفة

عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق فاستغرق الفرق حسب ما ذكرنا ان قابل الصفة

قابل لوجودها لا لنفسها وفاعلها فاعل لنفسها لا لوجودها هذا تقريع نفيسه اعلم انه علق

هذا الدليل الذي هو عمدة ادلتهم على كون الوجود عين ذاته تعالى وتقريرها ثم تشنيع المصنف في شرح

الاشارات وغيره انما حقيقته تعالى فرد خاص من الوجود قائم بذاته ممتاز عن سائر الوجودات بنفس

ذاته ويكون مبدا للكل وهو بعينه نفس ذاته تعالى وانه ممتاز عن الماهيات بكونه وجودا خاصا

نحو من الماهيات فانه ليس موجودا اسم لا خاصا ولا مطلقا فليس له ماهية وحقيقته ليشارك بها شيئا

من الممكنات فلا يحتاج الى المميز فان تميزه عما يشاركه الذاتية مع غيره بحقيقته تعالى هوية بسيطة

لا من اجزاء خارجية كما في الخاصة الاولى ولا من ماهية ووجود كما ثبت في الخاصة الثانية ولا من اجزاء

عقلية لعدم اشتراك ذاته تعالى مع غيره فليس له جنس ليحتاج الى الفصل وبعض الاجزاء العقلية منها الفصل

الوجود العقلي ومغايرة في الوجود الخارجي هو وجود الكل لصحة الحمل وكل مركب من الاجزاء العقلية فوجوده

غير ماهيته فلا بد وقد ثبت ان وجود الواجب عين ماهيته فلا يكون مركبا من الاجزاء العقلية وايضا كل

ان ماهيته عين وجوده وقد سبق ان الوجود بسيط غير مركب من الاجزاء اصلا هذا فان قلت قال الشيخ في

الاشارات لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل

واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما للواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم

المصنف في شرحه ان بنفي التركيب عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية

لهذا الفصل والتركيب قد يكون من اجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون من جزء يتصل

المركب كخشبة السرير ومن اخرى بحيث يحصل المركب مع حصوله كصورة السرير وقد يكون وجود الجزء الا

متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى الاجزاء المتشابهة وقد يكون

بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد

التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو الكل

ما قال لكنا ان ذات الواجب الوجود لو التام من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود

ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود لاقتضى

انتفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوحدة القابل

واحد كان الواحد من اجزائه اعني الهيئة المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة

قبل واجب الوجود ومقوما لما هو فهو واجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود

ولا في الكم الى اجزاء متشابهة انتهى وهذا الكلام صريح في ان الدليل الذي ينفي الاجزاء الخارجية ينفي الاجزاء
مطلقا بل يثبت الخاصة الثالثة ايضا فيكون ما حكت سابقا بانه يختص بنفي التركيب عن الاجزاء الخارجية وجعلت
نفي الاجزاء العقلية من فروع الخاصة الثالثة قلت غرض الشيخ من هذا الكلام ان كل مركب من حيث هو مركب
مفتقر في ماهيته ممكن ومحتاج في الجملة سواء كان حاجته في الوجود او في التقوم وقصد الغاية التنزيه في ذاته
الوجود وانه لم يكن امتناع كل الجزء مطلقا مبرهنا ما لم تنتف الحاجة في الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الايجاز
وفصل في الفصول التالية وفي مقام التفصيل ابطل جميع اقسام التركيب بما ينفي الحاجة في الوجود ونفي
التركيب من الاجزاء العقلية فانه ابطله بما ذكرناه وعلى ما ذكرناه من ان الغرض ههنا هو نفي الامكان
والحاجة في الماهية كلام المصنف في الشرح حيث نقل عن الامام انه قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة
للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة ايضا
بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لبرهان التوحيد والباقي يكون معلولا فذلك
الجزء يكون غير مركب فتظهر ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد وان لم اخرها الشيخ عنها فقال
ان المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد هذا **فصل في انه تعالى** اعلم انه
ان يفهم من قولهم ماهية الواجب هو وجوده وانيته على وجهين احدهما ان واجب الوجود ليس له حقيقة وراء
خاص تام بها بل المراد من الوجود الخاص به هو حقيقته على طريقة ما يقوله الاشعري في الماهيات الممكنة بالقياس
الى الوجود مطلقا وحاصله ان ذاته يغني عنا الوجود على قياس ما يقولون ان تعينه بنفس ذاته وان صفاته
عين ذاته وثانيهما ان ليس له ماهية وحقيقة وراء وجوده الخاص بل ماهيته وحقيقته عبارة عن وجود خاص
قائم بذاته فعلى الاول يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته بحيث ينتزع منها
الوجود بذاتها فذاته ينوب مناب حصة من الوجود المطلق او الفرد منه ويكون هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته
وعلى الثاني يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته فردا او خاصا من الوجود
قائما بذاته لا بماهية فتكون ذاته وجودا وموجودا باعتبارين ولعل هذا هو المراد مما ورد في احاديث
اهل بيت العصمة من انه شيء لا كالاشياء وذلك كما يقولون في علم المجرد بذاته ان ذاته علم وعالم ومعلوم باعتبارات
اما كونه وجودا فظاهر لكونه فردا من الوجود حقيقة واما كونه موجودا فلكونه قائما بذاته ثابتا لا بوجود

الوجود ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه اذا كان الثبوت قائما بذاته لا بغيره بمعنى كونه غير فاقد له كما قالوا
في صورة علم المجرد بذاته ان حقيقة العلم هو حضور مجرد عند مجرد قائم بذاته وذات المجرد حاضر عنده وذاته
بمعنى كونها غير غائبة عنه فهو باعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد علم وباعتبار انها مجرد حاضر عنده المجرد عالم
ووجوبه مغايرة الثابت لما يثبت له والحاضر لما حضر عنده بالذات ثم في وضع اللغة على ان موافقة وضع
اللغة غير لازمة في الحقائق العقلية ولانه اذا كان الوجود قائما لا بذاته بل بماهيته فلا يصدق ان ذاته ثابتة له
بل الغير الذي هو تلك الماهية فلا يكون وجودات الماهية موجودة في الخارج مع كون الخارج ظرفا لاتصافها بتلك
الوجودات فهذا هو السر في كون الخارج ظرفا لا لنفس الوجودات لا لوجودها وهذا الوجه الثاني هو المراد
وهو المطابق للبرهان اما الاول فلتصريحهم بمقال المصنف في شرح الاشارات حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام
بل هي مجرد وجوده الخاص له المسابل الوجودات لقيامه بالذات وقال ايضا الوجود يعقل في مفهوم ذاته وما
الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات
وان ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته وقال بهمنيار في التحصيل ان الحق يكون
الكون في الاعيان هو كون الشيء لكن المقدر بالبرهان ان واجب الوجود يعني الكون في الاعيان يقترن بالشيء وبعض
لا يقترن بالشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقا بالشيء كان ذلك الشيء سببا
لذلك الكون وقد قررنا انه لا سبب له وقال ايضا نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الحاصل الذي ليس
بمضيء كل شيء فهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته لكنه يغاير الاول لان الضوء يحتاج الى الموضوع
والوجود الاول ليس له موضوع انتهى ونحيلك في ذلك كلام الشيخ المنقول من الهيات الشفاء من ان الاول
لا ماهية له غير الانية واعترض وقال ولعل واجب الوجود اذا كان نفس واجب الوجود لا شيئا اخر يكون ذلك الشيء
الموجود كان نفس وجوب الوجود الذي هو تأكد الوجود وذلك ظاهر جدا واما الثاني فلانه هو ذلك هو
المطابق للبرهان فلان كل شيء سوى نفس الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون سواء كان منشأ انتزاع
الكون بنفس ذاته او امرا زائدا على ذاته الا انه لو كان كونه بحيث ينتزع منه الكون بنفس ذاته كون له سوى
المنتزع والنفي بدليل ما ذكرنا صريح كلام المصنف في شرح الاشارات حيث قال الكون المهيته هو وجودها
والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكا عن الوجود فان الكون في العقل

اعني موجود مطلقا كما ان الكون في الخارج موجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من
غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه ان نقول فواجب الوجود اذا لم يكن نفس الكون
بل كان ما بنفس ذاته منشأ لانتزاع الكون وهو لا ينفك في الخارج عن الكون الزائد عليه في العقل بالمعنى المذكور
فلا يكون وجوده عين ذاته بل زائدا على ذاته كما في الممكنات وهو ممتنع بالبراهين المذكورة ولا ينفع في
ذلك كونه بنفس ذاته منشأ لانتزاع الوجود لا بامر زائد فان ذلك ليس معنى عينية الوجود بل هو عينية منشأ
انتزاع الوجود هذا والى الوجه الاول ذهب كل من لم يقل بان للوجود فردا سوى الحصة ومع ذلك
انسب في هذه المسئلة الى الحكماء فهو في الحقيقة راد لعينية الوجود الى عينية منشأ انتزاع الوجود كما
ذكره احد المدققين يذهب الى هذا المذهب لكن يجعل مناط موجوديته اتحاده هويته مع مفهوم الموجود
كما هو الراي في صدق جميع المشتقات لا كونه منشأ لانتزاع الوجود بنفس ذاته وان كان الوجود انتزاعيا
محضا عنده ايضا فهو راد لعينية الوجود الى نفي الماهية الكلية عن الواجب وكونه نفس الوجود اي هويته
متحدة مع مفهوم الموجود من دون ان يكون بحيث يحلله العقل الى ماهية والى مفهوم للوجود كما ان المراد
من زيادة الوجود في الممكن هو كونه بحيث يحلله العقل الى ماهية والى مفهوم الوجود وبالجملة فهو ينكر كون
حقيقة الواجب فردا من افراد الوجود وينافي انكار كون الوجود فردا مطلقا ويجعلها فردا للموجود بما
هو موجود مجردا عن الماهية ويجعل موجوديته بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق فهو يلتزم انتفاء ما
يقابله للوجود وينفي عنه الماهية المعقولة التي من شانها ان يلاحظها مع قطع النظر عن الوجود حيث اعترض عليه المحقق
الدواني بان مفهوم الموجود لا محالة ماهية من الماهيات اجاب بانه لا خفاء في ان للموجودات ماهيات وعوارض
وحيث قالوا ليس الوجود نفس الماهية ولا جزءها ارادوا بالماهية ما يقابل العوارض لا ما يشملها وليس مفهوم
الموجود ماهية لشيء من الموجودات خارجية كانت او ذهنية وحيث اعترض عليه بانه ان اراد بالموجود
البحت مفهوم الموجود المطلق فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم فجميع الماهيات
الموجودة كذلك ح يكون شيئا موجودا اذ الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم اجاب
بان الكلام في مفهوم الموجود وان الممكن الموجود يفصله العقل الى ما هو موجود والى ما به موجوديته
ولا عبرة بذلك فيجد في الممكنات ماهية ومفهوم الموجود ايضا والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل اذ لا

يجد العقل هنا الا مفهوم الوجود المطلق متحدا معه وبطلان الشيء الا بالتمام ثم ما يجري فيه التفصيل المذكور
يمكن العقل ان يجرده عن الوجود ويلاحظه ماهية بذاتها من غير امر زايد عليها فلا يكون من هذه الحيثية موجودة
ولا معدومة وكان وقوع كل منهما لعلة ولذلك ذهبوا الى ان كل ذي ماهية فهو ممكن وما لم يجر فيه التفصيل المذكور
وهو الموجود البحت لا يمكن تجريده عن الوجود فهو في ذاته بحسب الوجود فيكون واجبا لذاته ولا يكون
لا لذاته ولا لغيره ثم قال وبالجملة الموجود البحت عبارة عن موجود لا يمكن ان يحصل منه ما هو عبارة
عن موجود لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظه العقل لم يلاحظه الا
في نفس تحققه بحسب الاعتبار الذهني عاريا عن الوجود فيحكم بان الموجودية لا تحصل سببا فهو موجود لا
ذات معقولة بالا ان ذاته الموجود والوجود دون ثم قال الشيخ في تعليقاته ومعنى قولنا ماهيته انيته انه
ماهية له يخطر بالبال فهو منزه عن ذلك وقال كان العلامة المحقق شارح الاشارات يعني ان المتصف لم يطلع على
ما نقلنا من تعليقات الشيخ فحمل ما ذكر في الاشارات من ان ماهيته انيته على ما هو ظاهر العبارة وبنى الكلام عليه
ولهذا خالف كلامه كلام الشفاء في هذا المقام حيث صرح في الشفاء بانه لا ماهية له وانه بخلاف ما فهم من الاشارات انه
لا ماهية له غير الانية انتهى ويقول انت خبير بما ذكرنا انه لو كان له ذات مغايرة للوجود سواء كان من
شانها ان يعقل اولا لكانت غير منفكة عن الوجود الذي هو زائد عليها فيكون في ذلك محتاجا الى العلة
وهذا معنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ما له ماهية سوى الانية فهو معلول اذ لا اثر في ذلك لكون الماهية
من شانها ان يحصل في العقل اولا كيف وهو صرح بان كل ما يمكن ان يحصل منه في صدق ليس من الذات
فهو معلول النسبة اليه فلا شك في انه يحصل في تلك الذات في العقل مفهوم الوجود وهو منتسب اليها
ايضا وكل من يرجع لا محالة سواء كان معلولا للذات او لغيرها وبالجملة اذا كانت للواجب ذات سوى الوجود
فلا امتناع في ان يجردها العقل عن الوجود ويجرد ان تلك الذات لا يمكن حصولها في العقل مجردة
الحكم من الشيء لا يتوقف على حصول شيء منهما في العقل بكنه ذاته فاذا الممتنع يلزم كون الواجب مع
فان قلت اذا كان زيادة شيء على شيء في العقل فقط ومعنى كون الزيادة في العقل هو ان العقل ان لاحظ
احدهما بكنهه ومفهومه بدون ملاحظة الآخر فيتوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما بكنهه في العقل
قلت كون الزيادة في العقل يتوقف على كون الشيئين بحيث لو فرض حصول احدهما في العقل لا يمكن

انفكاكه من ما اخذنا الاخرى بل لا على حصوله بالفعل ولا على امكان حصوله ايضا فلو كان الواجب
ذات سوى الوجود لكانت لا محالة بحيث لو فرض حصولها في العقل لكانت الحاصل منها غير الوجود اذ ذاك
هو معنى كونه ما ليس له ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما ترى انما هو كون الذات وليس بذات انما
فرض كونه قائما بنفسه لا بمهية وذات غير نفسه يكون ذاتا هو عين الوجود ومن هنا مفهوم الوجود وينبغي
ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها في العقل لكونها عين حقيقة الوجود وحقيقة الوجود
الخارجي يمتنع حصولها في الذهن والا لا انقلب الذهن خارجا وهذا الامتناع ليس مختصا بالواجب
بل كل ما هو فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما بذاته او بمهية يمتنع ان يحصل في الذهن الا انه لما
كان الممكن حقيقة ذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده اختص امتناع حصول الكنه الذي هو
الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها
في العقل والحاصل ان الوجود الذي لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات لا يمكن ان
يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود من شانه ان يحصل في العقل ما هو عبارة عن الذات والمهية
المقابلة للوجود بالفعل واما ان توهم المخالفة بين كون الواجب لا مهية له وكون مهيته انيته فما لا ينبغي
ان يقع من المحصلين **تنبيه وتحقيق** هذا الذي ذكرنا كان بيان موجودية الواجب الوجود وانه بكونه
فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية الممكنات فبقيام افراد حقيقة الوجود على المهيات الممكنة
قياما حقيقيا عقليا كما هو مذهب الحكماء لا بقيام الحصص الاضافية التي هي افراد اعتبارية …
من ان افراد هذا المفهوم الانتزاعي المهية مهية عليها قيام العقليات على ما هو مذهب المتكلمين وذلك
بما عرفت من ان المهية غير منفك عن الوجود والكون في نفس الامر خارجا كان او ذهنيا سواء انتزع
منها هذا المفهوم العام او لا ولا تكون المهية منشا لانتزاع هذا المفهوم منها ولو كان باعتبار انتسابها
الى الجاعل وارتباطها به انتسابا او ارتباطا صادرا وتعلقا على ما هو اختيار كثير من محققي المتاخرين لم يعتد
بالحكم بكون موجودية الواجب عندهم انما هي بكون ذاته منشا لانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما
وقد لك ما عرفت انه من ان كون المهية بتلك الحيثية كونه مخصوصا … من الوجود الخاص القائم
بالمهية قياما حقيقيا عقليا انما … داعية الى نفي كون الوجود فردا حقيقيا قائما بالمهية قياما

قياما حقيقيا وجعل الوجود منحصرا في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المنقسم بحسب الاضافة وجعل
موجودية المهية بكونها منشا لانتزاع هذا المفهوم لا بقيام ما هو فرد حقيقي له بها وقد عرفت ايضا منهم
على ذلك وهو ورود الاشكال المذكور سابقا على القول بكون الوجود ذا افراد حقيقية قد اشرنا الى دفعه
عند شرح قول المصنف وبتقرير كلام الموضح عقيب التفصيل ان ورود الاشكال كان من وجوه منها احدها
من حيثية ان المهية اذا لم ينفك عن الوجود في الخارج كان الوجود صفة خارجية وقيام الصفة الخارجية
بالمهية يتوقف على وجود المهية قبل الصفة الخارجية بالمهية يتوقف على وجود المهية قبل الصفة وهو
مع ان صفة الوجود وثانيها من حيثية ان الوجود هو نفس تحقق المهية لا ما يتحقق المهية معه يلزم ان يكون
الوجود ما لا يتقدم الا المهية فيتحد به وهو … لما ترى من ثالثها من حيثية ان الحق عند المحققين هو ان
المجعول نفس المهية لا الوجود ولا اتصاف المهية بالوجود كما سياتي ويلزم كون الوجود ايضا مجعولا
وجعل الدفع عن الوجه الاول ما عرفت وهو قيام الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف
اذا كانت الصفة خارجية اي موجودة في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجودها لا اذا كانت خارجية
بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسه وعن الثاني انه لا نسلم انه يلزم من كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية
قياما حقيقيا ان يكون ما هو فرد له لما لا يتقدم الا المهية بل المهية اذا صدرت عن الجاعل كانت كونها
هو وجودها الا انه ليس كونها هو مجرد ما ينتزع العقل عنه المفهوم الذهني المشترك فان ذلك
ليس مما لا ينفك المهية عنه في الخارج لكونه فرع الانتزاع بل الكون الذي لا ينفك المهية عنه في الخارج
هو كون خاص يتحد مع المهية في الخارج وهو المسمى بالانية وهو مختلف الحقيقة باختلاف المهيات
الا ان تلك الانيات المختلفة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي اشتراك الحقائق المختلفة في مفهوم
ومعنى كونه عرضيا من تلك الانيات للمهيات في العقل ما عرفت من ان للعقل ان يعتبر المهية من حيث اعتبار
تلك الانية وعن الثالث هو ان المراد بكون المجعول هو المهية هو نفي توهم ان تكون المهيات ثابتة في العدم
بالجعل ووجودها ثم يعيده من الجاعل الوجود او اتصاف المهية بالوجود فاذا ارتفع هذا التوهم فلا … في
في التعلق بالجعل الوجود او الاتصاف بعد ان يتحقق ان لا مهية قبل الجعل ولا … اسنادا
الحكيم المحقق الالهوتي … في القول بجعل الوجود فانه يصرح بكون الوجود مجعولا لا الذات والمهية

مجعولة بالعرض على عكس ما يقوله القوم ويطابقه كلام المصنف في شرح الاشارات حيث قال اذا صدر
عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول
غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى
بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك
الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا
لها لكونه صفة لها انتهى وهذا ليس كثير استبعاد فيه على ما حققنا من مذهب القوم من تحقق الافراد الحقيقية
للوجود على ما عرفته وانما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود امرا اعتباريا محضا وفيما ذكرنا من
تحقيقنا لمذهب القوم ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المشائين كما انه ليس مذهب القوم
الا ان المتاخرين لم يلحقوه على وجه يرد عليهم فيثبت جميع ما حققناه **تحقيق عرشي** ان الاختلاف
بين وجود ووجود انما يمكن ان يكون على وجهين احدهما ان يكون وجودا قائما بذاته ووجود
اخر قائما بماهية وثانيهما ان يكون وجودا قائما بماهية واخرى فيكون الوجودان مختلفين لاختلاف
الماهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود القائم بذاته لا بماهية بان يكون الوجودان كلاهما منها
قائم بذاته من دون ماهية لان المغايرة في الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود وذو الوجود في الوجود
القائم بذاته انما هو نفس الوجود والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجودين ههنا
فرع على مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين تبعا لمغايرة ذي الوجودين لزم الدور وايضا
المغايرة بين الشيئين اما بالمادة او بالموضوع او بتمام الماهية او بجزء الماهية او المغايرة بالعوارض
فرع على المغايرة باحد هذه الوجوه الاربعة فحيث لا ماهية ولا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة اصلا
اسم وهذا معنى قولهم لا ميز ولا اختلاف في صرف الشيء ومحضه فليحفظ بهذا التحقيق فان به يندفع
الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سيأتي انشاء الله تعالى **اشارة عرفانية** اعلم ان ما نقلناه من بعضهم
سابقا في توجيه كلام الصوفية في وحدة الوجود انما يناسب مذهب الحكماء على ما حققناه من تحقق
الحقايق المختلفة للوجود فانه اذا كان للوجود حقايق مختلفة بتمام الحقيقة بل بالشدة والضعف فيمكن
الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في المظاهر التي هي الماهيات بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص

والنقص ولما كانت الوجودات المتفاوتة قائمة بالماهيات متعينة بتعيناتها لم يلزم ان يكون اختلافها في نفس
حقيقة الوجود ليلزم التشكيك في الذاتي بل في تعيناتها التابعة للماهيات المختلفة وهذا في الحقيقة اختلاف
في ظهور آثار الوجود كثرة وقلة بل لما كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا لاختلاف الماهيات فمع قطع النظر
عن الماهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا فيكون الفرق بين هذا المذهب ومذهب
الحكماء ان الحكماء يخصون الواجبية بمرتبة واحدة هي تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين بشيء من الماهيات
والصوفية يجعلون الواجبية لتلك الحقيقة لا بشرط ان يتعين بشيء من الماهيات فيكون كل حقيقة موجودة
واجبة اذا اعتبرت من حيث هي مع قطع النظر عن التعين وممكنة باعتبار اخذها بشرط التعين فيكون
الممكنات في الحقيقة هي التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد فيما هو واجب ولا يكون
من الممكنات واجب ولا حاجة الى ان يقال ان تلك الحقيقة غير متعينة في حد ذاتها كالكلي الطبيعي وانها
متعينة بتعين لا يأبى في شيء من التعينات كما ذكره بعضهم لورود ما اشرنا اليه سابقا بل هي متعينة بنفس ذاتها
وهذا التعين ثابت في جميع التعينات بحيث يمتنع ان يوجد فيها شيء من التعينات ويقارنها مقارنة تامة كما
العوارض المشخصة للماهيات وانما المقارنة التي للتعينات معها هي مقارنة ناقصة وانفعالية كمقارنة الشعاع
ولا الى ان يقال ان ذلك طور وراء طور العقل لا ان بلاد العقول القاصرة الترجيحية فيكون اكثر المسائل العقلية
كذلك وهذا التوجيه انما هو على مطابقة ما قالوه من ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزي
والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو منها شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها
وانما امتازت وتعددت بتقييدات وتعينات اعتبارية ويمثل لذلك بمثل [illegible] التي ذكرها وقد
بحيث لا يلزم القول بالانبساط وعدم الظهور مع التعينات لعدم امكان عروض الوجود الذي هو الواجب القائم
لشيء من الماهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل مفهوم مغاير لحقيقة الوجود كالانسان مثلا
فانه ما لم ينضم اليه الوجود [illegible] من الوجود في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام
الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للموجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر
محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا
ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره سواء كان ذلك الغير موجدا له او وجودا له وكل مفهوم مغاير للوجود ممكن

ولا بد من الممكن ولا يبقى من المفهومات المغايرة للوجود الواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود
فهو لا يكون الا الوجود الذي هو موجود بذاته ولا يستغني في كونه موجودا عن غيره وان كان الشائع
من لفظ الوجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فان المتبع هو ما اقتضاه البرهان لا غير ولما وجب كونه
جزئيا حقيقيا متعينا بنفسه ذاته قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون
مفهوم المطلق الممكن له افراد فهو جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد وانقسام وقائم بذاته منزه عن كونه
قائما بغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا
يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فالمراد من كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود
القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلي وان كان
الوجود جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف ملخصا لما ذكره بعض مشايخهم وانه قال لا يعلمه الا
الراسخون في العلم وتبعه المحقق الدواني في اختيار هذا التوجيه ونسبه الى ذوق المتألهين وهو تاما
مذهب المتكلمين القائلين لكون الوجود ذا افراد حقيقية كما لا يخفى ولعمري ان هذا التوجيه لا يسمن
ولا يغني من جوع فان كون الوجود موجودا بذاته مستغنيا في كونه موجودا عن غيره ذاته وانما يسلم
الوجود القائم بذاته وهو الذي لا يمكن ان يكون قائما بماهية من الماهيات لا شبهة في كونه واجب الوجود
من اين يلزم انه لا يكون وجود غير ذلك قائما بالماهيات الممكنة وان يكون لها حقيقة وجودية قائمة بها
وما ذكر من وجوب كون الوجود جزئيا حقيقيا انما هو في حقيقة وجودية قائمة بذاتها فمن اين يلزم ان
مفهوم الوجود الذي هو الكون في الاعيان ليس بكلي وليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاته وبعضها
قائم بالماهيات الممكنة فان جميع ذلك انما يبتني على مذهب المتكلمين من وجوه الاشكالات المذكورة في وجود
اعيته قد عرفت مع ان الكلام في هذا البيان المنقول وانه كيف يدل على المطلوب وانما اشتغلنا في هذه
المسألة بهذا التطويل الذي لم يكن عنه من محيد لكونها من اهم اصول المعرفة واعظم مسائل التوحيد
المسألة الثالثة عشر في ان الوجود المطلق ليس بصفة عينية بمعنى كونها موجودة في الخارج بل هي
صفة عينية موجودة في العقل فقط واليه اشار المصنف بقوله والوجود اي المطلق من المحمولات
العقلية واشار بقوله من المحمولات الى انه صفة ايضا وليس بذات وبقوله العقلية الى نفي كونها عينية

عينية كالسواد والبياض وقوله لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى وذلك لان مفهوم
الوجود المطلق المشترك فيه مفهوم مصدري ليس من شأنه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وفرض
جزأ وقوله وحصوله فيه بيان للدعوى الثانية اي لامتناع حصول الوجود في المحل حصولا خارجيا
او في الخارج فانه لو كان كذلك لزم اما التسلسل او الدور وكلاهما باطل وذلك لما مر من لزوم كون الماهية مستقلة بالوجود
على الوجود المسألة الرابعة عشر في ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض ههنا التفريع بهذا
الحكم والا فهو لازم من المسألة السابقة وكذا الغرض فيما من المعقولات الثانية فان كون الشيء
ثابتا من احوال الوجود وهو اي الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت المراد من المعقول الثاني
وهو ان يكون الشيء مع كونه من العوارض العقلية مما ليس ما يحاذيه في الخارج والوجود كذلك لانه من
المحمولات العقلية كما مر وليس في الخارج امر يطابقه والوجود الخاص المنتزع مع الماهية في الخارج فهو وان كان
لكونه فردا للوجود المطلق مما يطابقه في الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا في الخارج بمعنى
كون الخارج ظرفا لوجوده بل لنفسه بكونه موجودا في الخارج بهذا المعنى هو اعتبار كونه ماهية وقد عرفت
ان المراد من كون الشيء له ما يطابقه في الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا في الخارج بالمعنى المذكور وبهذا
الوجودات القائمة بالماهيات واما الوجود القائم بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار موجود فهو باعتبار
كونه وجودا فرد للوجود المطلق مطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بالمعنى المذكور بل
الموجود في الخارج بهذا المعنى هو الاعتبار الآخر اعني اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يبعد ان يعتبر
ما يطابقه كونه فردا بالذات للمفهوم بان يكون المفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد عرفت ان مفهوم الوجود
المطلق عرضي لافراده التي هي الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا كذا اي من المعقولات الثانية العقلية
وجهاتها اي جهات الوجود والعدم يعني الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية
فليس لشيء منها ما يطابقه في الخارج وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية والنوعية فان كل واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالماهية كون
الشيء ما هو هو لشيء آخر مثل الحيوان الناطق للانسان فيكون الحيوان الناطق ماهية للانسان
بعرض للحيوان الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج فان ما في الخارج هو الحيوان

الناطق لا كونه ما هو هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان للمفهوم في العقل بالقياس الى
امر باعتبار صدقه عليها او عدمه وليس لهما ما يطابقانه في الخارج اذ ليس فيه موجود هو كلية او جزئية
والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ايضا انما هو في العقل بخلاف الاتصاف بالجزئية
فان زيدا جزئي في الخارج مع كون كلا الوصفين عقليين والسر في ذلك هو ان مناط الجزئية
انما هو الهوية بالعوارض المشخصة وهي تكون في الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا
في العقل فتدبر وكذا الذاتية واخواتها امر كون الشيء ذاتيا لشيء او خارجا او عرضيا له او جنسا له او فصلا
او نوعا له فان جميع ذلك امور عقلية ليس لها ما يطابقها في الخارج كما لا يخفى وقد تم تحقيق المراد من
المعقول الثاني سابقا فليرجع اليه هنا ان احتيج المسئلة الثالثة في مباحث واحكام متعلقة بالوجود
والعدم باعتبار حصولهما في الذهن واعتبار العقل اياهما واشار اليه بقوله وللعقل ان يعتبر النقيضين
ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين يتوقف على تصور النقيضين فيتصف العقل
بصورتي النقيضين وصورتا النقيضين نقيضان لكون الحاصل في الذهن حقايق الاشياء على التحقيق
فيلزم اجتماع النقيضين ولكنه لا استحالة فيه لكون ذلك بحسب الوجود الغير الاصيل والمستحيل انما هو
اجتماعهما بحسب الوجود الاصيل كما مر من ان اتصاف الذهن بصورة الحرارة ليس اتصافه بالحرارة مع كون
صورة الحرارة هي حقيقتها ولكن للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل
بالوجود والعدم معا لكن الوجود اصيل والعدم ظلي فان العدم ايضا يكون اصيلا وظليا كما انه
لا استحالة في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلي كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود الظلي وذلك لعدم
كونهما متناقضين وحقق عدم العدم اي رفع المعدوم مطلقا فيكون المراد من تصور الرفع هو التصور
المطلق المتحقق في ضمن التصديق فان المراد من العدم هو المعدوم فلا يتوهم انه يلزم من كونه موجودا
في العقل اجتماع النقيضين ويحتاج الى الدفع كما ذكرنا لا العدم وايضا هو القسيم الثابت المختص كونه
صحة الحكم عليه من حيث انه متصور بلا تناقض لا العدم اذ لا فرق بين العدم وساير المفهومات في صحة الحكم
وفي انه لا يتوهم من الحكم عليه تناقض يحتاج الى الدفع وان المراد هو المعدوم مطلقا فلانه اشار اليه في
تصور العقل العدم المعدوم من وجه يشتبه عليه بان يتمثل العقل المعدوم مطلقا في الذهن فيصير موجودا

موجودا ذهنيا فان المتمثل في الذهن هو الموجود العقلي وانما قلنا كذلك لان الرفع فرع الوجود في نفسه
اي ذلك المتمثل في الذهن الذي هو الموجود الذهني لان يفرض ذلك المتمثل غيره فيتصف بهذا التمثيل
فيكون ذلك التمثيل ثابتا باعتبار كونه متمثلا وغير ثابت باعتبار فرض عدمه اتصافه بهذا التمثيل
معنى قوله وهو ثابت باعتبار وقسيم لذي الثابت باعتبار وقوله ويصح الحكم عليه اشارة الى الجواب عن الشبهة
المشهورة وهي انهم حكموا بان المعدوم المطلق سواء كان ايجابا او سلبا يستدعي تصور المحكوم عليه ويلزم من هذا
ان المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه لامتناع تصوره والا لم يكن معدوما مطلقا مع ان هذا الحكم بالامتناع عليه
موضوع هذه القضية فهو المعدوم المطلق قد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه فهو موصوف بصحة الحكم عليه
ونقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع النقيضين وتقرير الجواب انه يصح الحكم على المعدوم المطلق
لانهم كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه من حيث انه متصور ومتمثل في الذهن ولا تناقض لان موضوع
القضية ذو جهتين احديهما كونه متمثلا في الذهن وموجودا فيه بالفعل وبهذه الجهة صار محكوما عليه
بهذا الحكم والاخرى كونه معدوما مطلقا لا بالفعل بل بالفرض وبهذه الجهة سرى الحكم بامتناع الحكم اليه فلا
اتصاف بالنقيضين من جهة واحدة بل من جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة شيئان احدهما
موجود والاخر معدوم والحاصل ان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا المتمثل في الذهن
لو لم يكن متمثلا فيه لامتنع الحكم عليه فلا اشكال وفي بعض النسخ بدل هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه
من حيث هو ليس بثابت فلا تناقض والمآل واحد وقد يجاب بان المحكوم عليه في هذه القضايا انما هو
مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس بمعدوم بل موجود في الذهن وكل من الحكايات وما يمتنع عليه الحكم
انما هو افراد هذا المفهوم ويسري الحكم بامتناع الحكم اليها مع كونها غير موجودة لكونها متحدة مع المفهوم
الموجود في الذهن وهذا بناء على كون الحكم في القضايا المحصورة على المحكوم لانه هو الموجود في الذهن
حقيقة دون الافراد ولكن يسري منه الحكم اليها على ما هو مذهب القدماء والمحققين كما قيل على
هذا الجواب ان الفرد اذا كان متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن كان هو ايضا موجودا فيه بهذا الاعتبار
فلم يكن معدوما مطلقا فليتدبر لئلا يتوهم وروده على ما قررناه فتدبر وهذا اي ولان للعقل ان يتصور عدم

جميع الاشياء ينقسم الموجود الى الثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع استدعاء ذلك
تصوره ما ليس بثابت في الذهن المستلزم لثبوته في الذهن بالفرض لكن لا محذور فيه لما عرفت وفي بعض النسخ
ولهذا انقسم الموجود اي في الذهن فالمآل واحد وقوله وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض
له هوية لكان حكمها حكم الثابت جواب معارضة مقدرة تقريره ان الحكم بالامتياز يستدعي ان يكون لكل
من المتمايزين هوية في العقل فيلزم ان يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية فيه وهو محال بالفرض وتقرير الجواب
منع ذلك لان اقتضاء العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس للاهوية هوية ولو سلم وفرض ان يكون
لما ليس بثابت هوية لكان حكم الهوية حكم الثابت كما يمكن ان يكون امر ما ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار
كذلك يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر فلا محذور وقوله الحكم الذهني على الامور
الخارجية مثلها اذا كانت القضية خارجية او حقيقية بان يكون الحكم فيها باتحاد الطرفين في الخارج اما محققا
او اعم من ان يكون محققا او مقدرا فانه يجب ان يكون الطرفان كلاهما موجودين في الخارج اما بالذات كما
في حمل الذاتيات مثل الانسان حيوان او بالعرض كما في حمل العرضيات مثل الجسم ابيض وزيد اعمى لا مثل الانسان
ممكن لان الحكم فيه على الموجود الذهني او الموجود الذهني اذ معناه اتحادهما في الذهن وان اتفق ان يكون
للموضوع وجود في الخارج وجب التطابق بين النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون النسبة
خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها فان هذا هو المعتبر في صحة الحكم والا فلا يكون صحيحا
باعتبار مطابقتها لما في نفس الامر اي وان لم يكن الحكم على الامور الخارجية بالامور الخارجية بان لم يكن الحكم
بالاتحاد في الخارج كما مر بل كان الحكم باتحاد الطرفين في الذهن ويكون القضية حينئذ ذهنية والحكم
على الامور الذهنية بالامور الذهنية والطرفان موجودين وان كان لاحدهما او لكليهما وجود في
الخارج ايضا كما عرفت فلا يجب في صحته المطابقة لما في الخارج بل يكون صحته باعتبار مطابقته لما في
في نفس الامر واما نفس الامر فمعناها نفس الشيء في حد ذاته على ان يكون المراد بالامر هو الشيء وجودا
في نفس الامر هو كونه موجودا في حد ذاته والمراد من كونه موجودا في حد ذاته هو كونه موجودا مع
قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك الوجود في الخارج او في الذهن فان كون

الوجود في الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن
من وجه اذ كل ما في الخارج فهو في نفس الامر من غير عكس وليس كل ما في الذهن فهو في نفس الامر اذ ما هو
في الذهن ما هو مجرد فرض الفارض لا غير كزوجية الخمسة وليس جميع ما هو في الذهن دون الخارج فهو
مجرد فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض كجنسية الحيوان مثلا وبين الخارج والذهن عموم وخصوص من وجه
فان النسبة الواجب مثلا لا يمكن ان يحصل في ذهن من الاذهان ولما كان الحكم هو ايقاع الذهن النسبة
بين الشيئين في اتحادهما في الوجود على ما هو المراد من الحمل كما ان سواء كان الوجود خارجيا فهو
الحكم حكاية واخبار عن نسبة واقعة هي المحكي عنها وهي خارجية لانحصارها عن الحكاية سواء كانت خارجية او
ذهنية وهذا هو المراد من قولهم ان الصدق مطلقا هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية ولا
فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية فهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى منقسمة الى النسبة الخارجية والنسبة
الذهنية والمراد بالخارج هاهنا هو خارج الذهن والنسبة الخارجية بهذا المعنى هي المقابلة للنسبة
النفس الامرية في كلام المصنف هي بالمعنى الاول هي نفس النسبة النفس الامرية التي هي اعم من النسبة الخارجية
بالمعنى الثاني مطلقا ومن النسبة الذهنية من وجه فتامل حتى يظهر لك كيفية التفصي عن الاشكال
الذي يورد هاهنا ان مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية المتحققة في ضمن النسبة الذهنية
لا يوجب كون المطابق مغاير المطابق وقد قرر بعضهم وجها اخر حاصله ان النسبة الذهنية التي هي الحكم بمعنى
الايقاع وغيره بفرض الفارض بالفعل مغايرة لنفسها من حيث هي هي بحيث لو لم يوقعها وغيره بفرضها بالفعل لكانت
من شأنها ذلك كما في زوجية الاربعة ومنشأها كون الاربعة في حد ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر لحكم
بزوجيتها بخلاف زوجية الخمسة فان الخمسة ليست بهذه الحيثية في حد ذاتها بل بفرض نسبة تقرير القضية
ما يترتب على تقرير الوجود وعليه مطلقا كما تقرر وكذا الاربعة زوجا سواء تقررت على كون الاربعة زوجا في
ذاتها الا انه لا يصح ان يقال انها حكمت بكون الاربعة زوجا الا ان الاربعة في حد ذاتها زوج
وليس حال الفردية بالقياس الى الخمسة كذلك هذا ولقائل ان يقول ان نفس الامر هو العقل الفعال فكل
حكم مطابق لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فقال المحقق الشريف فيه ان هذه العبارة
لا يدل الفاضل على هذا المعنى الا بجهد بعيد وهو ان يجعل الامر هاهنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات

وايضا يتعذر وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر فقد يعترض
ايضا بان ما ذكره من ارتسام صور العقول في جوهر مجرد هو خزانة النفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق
بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق
لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر انتهى واجاب المحقق الدواني
عن الاعتراض الاول بان المطابقة لا يستدعي المغايرة بالذات والاعتبارية متحققة كما ترى وايضا المفهوم
من كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ان علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى الذي
الواقع لا المطابق للواقع وعن الثاني بان المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب
وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا
بما يحفظ فيجوز ان يكون العقل الفعال شانه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط
فيكون عالما به من حيث التصور لا من حيث التصديق وقيل عليه انه ح يكون العقل الفعال خزانة
لمتعلق التصديق لا لنفس التصديق فلم يحفظ التصديق بالكواذب ولا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان
فيه فالاظهر ان يختار ان العقل الفعال خزانة العلوم واللازم من كونه خزانة للتصديق بالكواذب
ارتسام صور التصديق بالكواذب فيه لا ارتسام نفس التصديق بها فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب
ومتصفا بالتصديق بها لان مدار الاتصاف على حصول الصفة التي يحصل بنفسها لا بصورتها هذا وانا
اقول قوله لا امكان تصور الكواذب هو انه انما يجب في صحة النسبة الذهنية التي هي الحكم بالاتحاد
في الوجود الذهني المطابقة لما في نفس الامر لانه لو لم يجب لكان كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة والتالي
باطل لان ههنا نسبة متصورة كاذبة لا محة كما في قولك الخمسة زوج وهي نفس النسبة التي هي مجردة
الحكاية وهي مجردة عن الفارض وليست هناك نسبة محكي عنها مطابقتها الا في الخارج ولا في الذهن
فالمراد من التصور هو المطلق الحقيقي لمحض الحكم المسألة الحادية والثلاثون فيما يتعلق بالحمل والتمهيد لذلك
قال ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والانفعلة فالشيء اولا بحث المواد الثلث
ثم قال والحمل اي الايجاب يستدعي اتحاد الطرفين من وجه او ذاتا او وجودا وتغايرهما من وجه آخر اي
مفهوما لان معنى الحمل المفيد هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه فلان

فلان معنى الحمل ذلك واما ان ذلك الوجه هو الوجود والذات دون المفهوم فلاستحالة اتحاد المفهوم
مع تعدد الذات والوجود واما وجوب المغايرة من وجه آخر هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل
مفيدا بل كان الحمل حمل الشيء على نفسه ولو اريد تعريف الحمل بحيث يتناول الحمل الغير المفيد لقيل الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا
سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وقد يقال الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما او وجه
ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كا
لنوعية والجنسية وغير ذلك فكذا الحمل الا ان اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود ولذلك
قيل في الجنسية وقد يفسر الحمل بالاتحاد في الوجود ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين
بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود بالحقيقة احدهما والاخر موجودا بالعرض كما
في حمل العرضيات عليها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا يعني ان ما به الاتحاد هو الذات
اعني ما صدق عليه المفهومات قد يكون عين احدهما اي يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدق
عليه سواء كان موضوعا كقولنا الانسان كاتب او محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا اي
لا يكون احد المفهومين بل مفهوم ثالث تمام حقيقة ما صدق عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا
من مفهومي الكاتب والضاحك ليس تمام حقيقة ما صدق عليه اعني زيدا مثلا بل تمام حقيقته
مفهوم الانسان والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القيام ح القيام لو استدعاه
جواب سؤال يورد على الحمل الايجابي مط سواء كان ذاتيا او عرضيا تقريره ان الحمل مع التغاير
ليعقل واذا وجب يجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة بل
كان كل منهما اجنبيا عن الاخر كما بين السواد والرومي بخلاف البياض والرومي ولولا القيام
لم يكن حمل احدهما عليه اولى من الاخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالاخر فالاخر يجب ان لا يتصف
به في نفسه والا اجتمع فيه المثلان فيلزم قيام الشيء بما ليس يتصف به وهو جمع النقيضين
فيلزم بيان استلزام الحمل ايجابا على الحمل لا محة فيلزم ابطال الشيء بنفسه اجيب بانه لنا ان نقول ان
الحمل صحيحا او لا والثاني نفس المط فلا حاجة الى البيان وعلى الاول يتم البيان ويلزم بطلان الحمل
وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا ولا يرد عليه انه يلزم ح بطلان ما ادعاه وهو قوله

الحمل مع انه لا غرض لنا في ابطال الحمل الايجابي وتتبا تحريره بعنوان يسلب الحقيقة من الحمل على انه لا بد ان يقول بقيام التي
التراضية لكم وهذا البعض التراضي لكم فيلزم حكم الاعتراف لنفسه للحمل وتقرير الجواب بمنع استدعاء الحمل القيام
مطلقا فقولنا كل انسان ناطق مع عدم تحقق التغاير بين الكل والجزء والاجنبية انما يلزم لو لم يكن
مع عدم القيام اتحادا بالذات ولو سلم فلا نسلم ان اعتبار عدم ما هو قائم في قيامه بالآخر بل الذي يستلزم
ثم لا يلزم اجتماع المثلين هو عدم اعتبار القائم وهو اعم من اعتبار عدمه ليستلزم اجتماع النقيضين وان
الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية ايضا
تقريره ان اثبات الوجود للماهية يقتضي ثبوت الوجود لها لينتج الحمل ولا يكون ثابتا للماهية المعدومة لاجتماع
النقيضين فيكون ثابتا للماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب ان الوجود لا يثبت للماهية
الموجودة ولا للماهية المعدومة بل للماهية من حيث هي هي قد تبين بان ذلك فلا يلزم اجتماع النقيضين
ولا وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ثبوت الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت المثبت له يلزم من ثبوت
الوجود للماهية وجود الماهية قبل ثبوت الوجود لها فيلزم وجودها قبل وجودها لا محالة قلنا انه انما
لزم ذلك لو كان المثبت له هو الماهية من حيث هي وكان الوجود غير موجود في الخارج لا يلزم اشكال في اثبات
الوجود الخارجي للماهية لكون الوجود الثابت ذهنيا والمثبت خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود
الذهني بلا اشتباه فيه اذ يلزم كون الماهية موجودة بالوجود الذهني قبل ان يكون موجودا بالوجود
الذهني وكذا موجودة بالوجود المطلق قبل ان يكون موجودا بالوجود المطلق ولا يخفى استحالته ومع قطع
النظر عن استحالته كيف يصح قوله اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها قلنا نعم
هذه شبهة قد ذكرها المحقق الدواني لاجلها القاعدة الفرعية التي قد يتلقاها الجمهور بالقبول وادعى
كونها امرا بديهيا كما تراه او ذهب الى ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب ان يتفرع عن ثبوته في نفسه وان
استلزم ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته في نفسه وجعل كلام المص ههنا اشارة اليه واستشهد
الشيخ في التعليقات من قوله وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض
الذي هو الوجود لما كان يخالفها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود
حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا

كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه وجود ذلك وقوله انا اسئل اهل العلم
وليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود وحقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية
فان الوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكون
فيه البياض والجسم جملة كلمات الشيخ قال ويتحقق ههنا ان نسبة الوجود الى الماهية ليس كنسبة سائر الاعراض
فان تلك الاعراض تقتضي موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والماهية تقتضي بنسبة الوجود اليها
موجودة بل هي عين وجودها فلا جرم لا يتأخر عن وجود الماهية انتهى وانا اقول ما يتحقق من كلمات
الشيخ حق وصدق لكن لا يقتضي ذلك انكار القاعدة الفرعية والفرار منها الى الاستلزام كما زعمه
غيره وذلك لان مقتضى تلك القاعدة الكلية هو ثبوت شيء لشيء يتأخر عن وجود المثبت له وصرح
كلام الشيخ هو ان ثبوت الوجود للماهية ليس ثبوت شيء لشيء بل هو نفس ثبوت شيء وهذا هو الجواب
عن الشبهة المذكورة وهو المراد من كلام المص فان قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود للماهية مستدعيا لكون
الماهية موجودة قبله فلم لا يجوز ان يكون اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج ولم حكموا بكونه
في العقل قلت قد ثبت ان المراد من كون الاتصاف بالوجود الخارجي في الخارج هو نفي كون الوجود
موجودا في الخارج قائما بالماهية بان يكون الخارج ظرفا للوجود الوجود على ما هو شأن سائر الاعراض
لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لنفس الوجود كيف وقد نقلنا
من كلام المص في الاشارات ان الماهية لا يمكن ان ينفك عن الوجود لا في الخارج ولا في الذهن وان
الحكم بكون الاتصاف بالوجود في العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر الماهية دون الوجود ويميز
بينهما ويجعل احدهما موصوفا والآخر صفة لا لكون الاتصاف بالوجود مقتضيا للوجود الثابت
فسلبه عنها لا يقتضي تميزها بل نفيها لا اثبات نفيها او ثبوتها في الذهن وان كان لانه ما اكثر
جواب شك يرد على حمل الوجود على الماهية سلبا اعني سلبه عنها وهو من حمل العدم عليها
تقريره ان سلب الوجود عن الماهية يقتضي تميزها عن غيرها من الماهيات ليتعين المسلوب عنه و
يقتضي وجودها لحصول الوجود للماهية شرط لسلبه عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انا
لا نسلم ان سلب الوجود عن الماهية يقتضي تميزها في الخارج بل انما يقتضي نفيها اي انتفاءها في الخارج

بنفي ثبات انتفائها في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج امر ثابت هو الانتفاء ليلزم من ذلك ثبوتها
في الخارج ونعم ان اريد بحيثيتها في الذهن فاثر لانم التبر لكنه ليس بشرط لسلب الوجود من الهيئة التي
اللاوجود ما وانتفائها بل هو شرط الحكم بالانتفاء من غير محذور انما اذا كان المسلوب هو الوجود
الخارجي فنقول لما ان كان المطلق الذهني فلان اللازم من كون الوجود الذهني شرط الحكم ان يكون
هذا الحكم شرطا لتصور الهيئة وكونها موجودة في الذهن لا ان يكون انتفاؤها ذهنيا او مشروطا
بذلك هذا ولقائل ان الحكم يكون مهية منتفية او معدومة مشروطا في الذهن هل هو ممكن ان يكون
مطابقا للواقع وصادقا في نفس الامر لا فقال المحقق الشريف ان كان ارتسام المفهومات في القوى العاقلة
وجودا ذهنيا لها فلا الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية والا فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما موجودا
له في الذهن بل تصوره بكنهه امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشيء بوجوه
له في الذهن احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييده بزمان سابق عليه او لاحق به او ببعض الاذهان والحمل
والوضع من المعقولات الثانية فانا اذا قلنا الجسم اسود فليس هناك في الخارج امر قائم بالسواد هو الحمل
ولا بالجسم هو الوضع بل ان هما الا امران يعتبرهما العقل كما في سائر المعقولات الثانية على ما عرفت ثبوتا لا
اشتقاقا اي ثبتا المحمول والموضوع على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة والاعم على الموصوف
والاخص اولى من العكس والوضع بالعكس ولما كانت الموصوفية ربما تسبب الموصوفية فان الصفة
والموصوف في الحقيقة محمول وموضوع اورد حكمهما حكم الحمل والوضع فقال وليست الموصوفية ثبوتية
والا لتكررها من الامور المتكررة فلو كانت موجودة في الخارج لزم ان يتصف بها امر في الخارج
لاستحالتها المحل لا محققا بمحصل موصوفية اخرى في الخارج وهكذا الى غير النهاية وفي ابيض من
المعقولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما احتاجت الى البيان مع خفائها لكونها من الامور
التي يكون الخارج ظرفا لانفسها فتنسب بالموجودات الخارجية مع خفائها فتدبر مسئلة الثانية والثلثون
في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض كما قال ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات
وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجود الرب كاشخاص الموجودات العينية مثل زيد وهذا الفرس
وكطبائع الطبائع الذاتية والعرضية الثبوتية عند من يقول بوجود الطبائع في الخارج كما هو الحق

لكن مثل الانسان والحيوان والضاحك والابيض وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون الوجود
المنسوب اليه وجود الرب لامر اخر يصدق هو عليه بوجه ما كالانسان الصادق على الفرس والاعمى
الصادق على زيد بل جميع العرضيات الصادقة على معروضاتها كجميع المفهومات الكلية وهذان القسمان
موجودان حقيقيان لكون الوجود لهما حقيقيا وان كان باعتبار ما صدق عليه في الثاني اذ الصادق
وما صدق عليه متحدان بوجه واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي فانه وان يقال المتحقق زيد الموجود
في الخارج الجاري لفظه على اللسان والنقوش صورة لفظه على اللوح انه موجود في العبارة وفي الكتابة
لكن ذلك الاطلاق مجازي لان الموجود في العبارة ليس معنى زيد ولا ما هو متحد معه بوجه بل في
الاولى ما يدل على صورته الذهنية الدالة عليه وفي الثانية ما يدل على لفظه الدال على صورته الذهنية
الدالة عليه فصحح الاطلاق لنوع من العلاقة الدالة فظهر الفرق بينهما وبين ما سميناه موجودا بالعرض مسئلة
الثالثة والثلثون في ان المعدوم هل يعاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه لزعمهم انه
يتوقف القول بحشر الاجساد عليه وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين الى امتناعه مع القول بحشر الاجساد
لعدم توقفه على انعدام الاجساد بالكلية بل انما يتوقف على وجودها وبقائها مع تجرد النفوس الناطقة وبقائها
واما بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى وتفصيله
ابراهيم كما يأتي تفاصيل ذلك في مبحث المعاد انشاء الله واختار المصنف فقال والمعدوم لا يعاد ثم اختلفوا
فادعى بعضهم الضرورة واستحسنه الامام فقال في المباحث المشرقية ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع
الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل [illegible] شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع وقد يقال ان اعادة
المعدوم نظير الطفرة في المكان وكانها طفرة في الزمان وكما ان حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان
اخر من دون حصوله في امكنة ما بينهما ممتنع بالبديهة كذا حصول الشيء في زمان بعد حصوله في زمان
سابق من غير ان يحصل في الزمان الذي بين الزمانين ممتنع بالبديهة واحتج اخرون بوجوه اشار
الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود تقريره ان معنى الاعادة هو ان يكون
شيء موجودا في زمان ثم عدم في زمان ثان ثم وجد في زمان ثالث ولا شك في انه اذا عدم كان
بطل ذاته فلا يكون ثابتا بناء على ما مر من مساوقة الوجود للثبوت فلو كانت ذاته ثابتة في الزمان

الثاني لا يمكن لاحد ان يحكم على الموجود في الزمان الثالث انه هو الموجود في الزمان الاول وذلك
كما في الصفات التي لا يلزم من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلان شخصه الجسم اذا
كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان ثم اعيد اليه البياض في زمان ثالث فانه لا شبهة في صحة
الحكم على الابيض في الزمان الثالث انه هو الابيض في الزمان الاول وعلى الابيض في الزمان الاول انه
الذي عاد ابيض في الزمان الثالث واما اذا لم يكن الذات ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود
الى الماهية ليست كنسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات لم يكن الحكم على
الموجود الثالث انه هو الموجود الاول وعلى الموجود الاول انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث وذلك
لعدم استمرار الذات فلا يكون الموضوع واحدا الا ترى انه لو فرض انه موجود مستانف لم يكن نسبته
المفروض انه معاد الى الموجود في الزمان الاول اولى من نسبة المفروض انه موجود مستانف اليه مثال
ذلك نقش حرف كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك الموضع بعينه ذلك الحرف بعينه ونقش اخر كتب في
ذلك الموضع ابتداء من دون ان كتب غيره اولا ثم محي فحينئذ كلام المصنف انه يمتنع الاشارة الى المعدوم الذي
قد بطل ذاته فلا يكون ثابتا ليحكم عليه انه هو الذي اعيد فلا يقع عليه ذلك الحكم ولا يصدق لعدم وحدة الموضوع
فان قلت المعدوم وان بطل ذاته في الخارج لكنها ثابتة في الذهن فيقع الحكم عليها قلت الموجود في الذهن
ليس هو الموجود في الخارج بعينه بل مثله كما مر وليس معناه انه يمتنع الحكم عليه لاستدعاء الحكم بصحة العود
وجود المحكوم عليه كما حمل عليه الشارحون بل بما بين المتقدمين في تقرير هذا الدليل فاعترضوا باستدعاء الحكم
مطلقا سواء كان بصحة العود او بسلبها بل بصحة الوجود والحدوث مطلقا فيلزم ان لا يصح الحكم عليه بامتناع
العود ايضا ولا على معدوم بصحة الايجاد مطلقا الى غير ذلك من الاعتراضات وكيف يتصور من عاقل
مثل هذا الاستدلال وما ذكرناه مطابق لكلام الشيخ حيث قال في التعليقات اذا وجد الشيء وقتا
ما ثم عدم واستمر بوجوده في وقت اخر انه على ذلك [illegible] الموجود واحدا فانا اذا اعدم
الموجود السابق آ وليكن المعاد الذي حدث د وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب بج في
الموضوع والزمان وغير ذلك ولا يمتاز الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون آ
منسوبا اليه دون ج فان نسبة آ الى كل واحد منهما من كل وجه الا في النسبة التي [illegible] هل يكون

ان يختلف بينهما او لا يمكن لكنها انا لم نجد فيما قلنا ليس ان يجعل احدهما اولى من ان يجعل الاخر فان قيل
انما هو اولى لان ب دون ج لانه كان ب بعده ج فهو بعينه هذه النسبة واختلف في بيان نسبة
قلنا انما كان ج بل انما صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث
ذاته بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال انه الاعادة الى ان يبطل من
اخرى واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان
يكون قد كان له آ وهو الموجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او
واحد منهما معادا واذا كان المحمولان اثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه
فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا
ثابتة شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة
لا الاثنينية الصرفة لا غير وقال في الشفاء عندما ابطل ان المعدوم ليس بشيء ثابت ولانه لا اشارة اليه
ولا يخبر عنه بهذه العبارة ومن تفهمها هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد
لانه اذا كان فيخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله ان لو وجد
بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد
صار المعدوم موجودا على المعنى الذي ومأنا اليه فيما سلفنا ناقضا انتهى كلامه وللشارح العجب الثاني
وهو انه لو اعيد يتخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان الموجود في الزمان الاول والثالث شيء واحد
بعينه وقد انعدم ذلك الشيء وبطل ذات الشيء في الزمان الثاني ويتخلل بين الزمان الاول والزمان
الثالث فيتخلل العدم الذي هو بين الموجودين بينهما الذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو
تخلل العدم بين الشيء ونفسه بديهي البطلان كيف وهو بعينه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو
اخش من تقدم الشيء على نفسه بالذات الذي لا شبهة في بداهة بطلانه فان قيل لا نم لزوم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه بحسب وقتين وبطلانه
ممنوع قلنا لما كان طريان العدم مستلزما لبطلان الذات وعدم كونها ثابتة لزم من تخلله بين الوجودين
بالنقض كيف والتعدد الوجود يستلزم اختلاف الذات لكون الوجود اما عين الشخص او مساو

فلا يتصور تعدد الوجود مع وحدة الذات المتشخصة واعلم ان صاحب المواقف جعل هذا الوجه بيانا للوجه
الاول حيث قال وللخصم ان يمنع الفرق تارة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى ثم التعريف فقال الفصل العدم
بين الثبوت ويتصرف في الفرق فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدا بعينه
واورد عليه شارح المقاصد انه مخالف لكلام القوم والتحقيق فان مرجعه مقدم الدليل لا يجب ضرورية
المدعى هنا واشار الى الوجه الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا اى لو اعيد المعدوم لم يبق
فرق بين المعاد وبين الموجود الاول الذي هو قبل الانعدام لكون الزمان من المشخصات كما سبق فلزم
اعادته فتقدير الكلام لو اعيد المعدوم لاعيد زمانه ولو اعيد زمانه لم يبق فرق بينه اى بين المعاد
من حيث هو معاد وبين المبتدا من حيث هو مبتدا اذ الفرق انما كان بكون المبتدا في الزمان الاول
والمعاد في الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان الاول بعينه مع وصف الاولية لكونه من عوارض الذات
كان المعاد بعينه في الزمان الاول بل المبتدا بعينه في الزمان الثالث فيكون من حيث هو مبتدا معاد
ومن حيث هو معاد مبتدا وهذا جمع بين المتقابلين بعينه وهو معنى قوله وصدق المتقابلان عليه
فان قلت الفرق بين المبتدا كان قبل الانعدام والمعاد بعده قلت فيجب في المعاد اعادة زمان السابق
وهو سابق على زمان الانعدام فيصدق على المعاد بعينه انه قبل زمان الانعدام ثم انه يلزم من اعادة الزمان
التسلسل ايضا اذ لا فرق بين الزمان المبتدا والمعاد الذي تخلل العدم بينهما الا بالقبلية والبعدية
الزمانيتين بان يكون الاول في زمان سابق والثاني في زمان لاحق اذ اختلاف العوارض الغير المشخصة
لو فرض لا يتعدد الشخص الغير فيناقض ان يتخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا
فيتسلسل والى هذا اشار بقوله ويلزم التسلسل في الزمان هكذا وقع بصيغة المضارع في النسخ والظاهر هو المضي
وهذه المفاسد الثلاثة مترتبة على لزوم اعادة الزمان الذي هو الثاني ولهذا جعلناها دليلا واحدا وجعلها
العلامة والشيخ القديم ثلثة دلائل بحمل المبتدا على المستانف مثل الغير من معاد بلا عنه ومبنا صدق
المتقابلين على لزوم اعادة الزمان الذي هو من المشخصات فتخصيص لزوم التسلسل باستلزام اعادة الزمان
وقد يجعل كل واحد من المفاسد ثابتا على جهة المقدم المذكور فتقرير الاول لو اعيد المعدوم لم يبق فرق
او لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد بكل هذه وقت اعادته فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدا

المبتدا الا بان المثل ليس هو الذي عدم فيلزم الاشارة الى المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم وتقرير الثاني لو اعيد
المعدوم لصدق المتقابلان معا بيان الملازمة انه لو اعيد بما انه عين الوجود فالوجود الثاني اما غير الوجود
الاول فلا يكون المعاد هو الموجود الاول بل موجود اخر غيره واما عينه فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدا ومعادا
فيصدق المتقابلان عليه وتقرير الثالث لو اعيد الزمان الذي قد عدم لزم التسلسل في الزمان اذ لم يبق فرق
بين الزمان المبتدا والمعاد الذي قد تخلل العدم بينهما الا بالمجرد كونها مفاسد ثلثة كما نقل الشارح التوضيح
حيث قال وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من المفاسد الثلاثة انتهى فتدبر والتوضيح
هو ما ذكرنا الا ان حمل المبتدا على المستانف يوجب التكرار لكونه معتبرا في الوجه الاول واما كون الزمان
من المشخصات فقد اعترضوا عليه بانا قاطعون بان زيدا الموجود الساعة هو الذي كان موجودا بالامس حتى ان
من يزعم خلاف ذلك فقد نسب الى السفسطة وحكى انه وقع في هذا البحث للشيخ مع احد تلامذته الذي كان
منكرا لكون الزمان من المشخصات فقال ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان سالت
وانت غير من باحثني وبهذا التأليف ونبهت التحقيق ان كون الزمان من جملة المشخصات
انما هو بالاضافة الى السابق واللاحق بمعنى ان زمان الشيء لا يمكن ان يكون مشتركا بين ما هو سابق
عليه بالزمان ومتاخر عنه بالزمان لا مطلقا فلو اعيد الموجود في الزمان الاول في الزمان الثالث بعينه يعاد
الزمان الاول في الزمان الثالث بعينه والا لزم اشتراك زمان واحد بين ما هو موجود فيه وبين ما هو سابق
عليه او متاخر عنه وايضا يمكن ان يقال ان في الموجودات الزمانية زمانا ما من ازمنة وجود الشيء على نحو الاتصال
من جملة المشخصات كما ان اينا ما ووضعا ما وكيفا ما من الاين الوارد عليه والاوضاع المتبدلة عليه
والكيفيات العارضة له الى غير ذلك من الاعراض المتغيرة على سبيل الاتصال كذلك وهذا لا يمكن انكاره
وهو كان هنا الا انه اذا اعيد المعدوم يجب ان يعاد معه زمان من ازمنة وجوده على الاتصال لكونه من جملة
مشخصاته فاذا اعيد مع اعادة المعدوم زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الاتصال يترتب عليه المفاسد
المذكورة لا محالة والمقطوع به عدم كونه مشخصا للمعاد من السفسطة انما هو الزمان المخصوص لا
زمان من ازمنة الوجود بل الامر في هذا بالعكس من ذلك والحكاية المنقولة على تقدير ثبوتها لا تنافي
ذلك والموجود في بعض الروايات هو مطالبة بعض تلامذة الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الآنات وجزم

الشيخ عن ابراد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كيف يجعل الممنوع سندا مع تجويز تبدل الذات
فلعله لم يسوقه سندا ولا يخفى ان غرض الشيخ من هذا الجواب التنبيه على بطلان بقاء الذات دليل الحكم على امتناع اعادة المعدوم
وهو ان اعادته بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة الغير المتناهية وهو ممتنع فليتامل الحكم
بامتناع العود لازم للمهية جواب عن استدلال القائلين بجواز اعادة المعدوم تقريره ان عود الوجود المعدوم
بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان ذلك الامتناع مستندا اما الى مهية المعدوم نفسها او الى لازم لها او الى عارض لها
وعلى الاول والثاني يلزم ان لا يوجد ابتداء لان عود الوجود عبارة عن الوجود ثانيا فاذا كان المهية او لازمها
منشأ الامتناع الوجود ثانيا لزم ان يكون منشأ الامتناع ابتداء فان الاولية والثانوية لا اثر لهما في ذلك
ضرورة ان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة وعلى الثالث يكون منشأ الامتناع عارضا
او يجوز زوال ذلك العارض فيجوز زوال الامتناع فيكون العود جايزا وهو المطلوب وتقرير الجواب ان حكمنا بامتناع العود انما هو لكونه
لازما للمهية او للمهية المعدوم بعد الوجود وذلك الامر هو وصف العدم بعد الوجود وهذا الوصف لازم
المعدوم بعد الوجود لا ينفك عنها اصلا ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ ليس هناك وصف العدم
بعد الوجود الذي هو منشأ الامتناع وذلك لانه لا يتحقق هناك مهية المعدوم بعد الوجود فيلزم من
عدم تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم المهية عنه وحاصل الجواب منع وسنداه لم لا يجوز ان يكون
منشأ الامتناع هو المهية او امر لازما للمهية يلزم امتناع وجودها ابتداء لجواز ان يكون الامتناع مختصا
بالمهية المقيدة بوصف العدم بعد الوجود ويكون منشأ الامتناع امر لازما لهذه المهية المقيدة من
حيث انها مقيدة ولا يتحقق حيث يتجرد المهية من هذا التقييد كما هو عند الابتداء فلا يلزم تخلف مقتضى
اللازم عنه هنا بل المتحقق هناك عدم اللازم لعدم ما هو ملزوم له من حيث هو ملزوم وصرح ظهر من
هذا التقرير انه لا يتعين في الجواب اختيار كون منشأ الامتناع هو لازم المهية لجواز اختيار كونه هو
المهية ايضا بل لا يتعين اختيار الشق الاول الجواب لاختيار الشق الثالث ايضا اعني كون منشأ الامتناع عارضا
من العوارض ويمنع دليل الجواب ابيان في الثالث ان كل عارض ذاتية العروض يستحيل لان ما هو وصف العدم
بعد الوجود لازم للمهية المقيدة به وعارض للمهية المطلقة فنقول ان اراد المستدل بالمهية المهية المقيدة
تختار كون منشأ الامتناع هو المهية او لازمها كما عرفت وان اراد المهية المطلقة تختار كونه عارضا

عارضا لها ولا يلزم منه ما هو مطلوب اعني جواز زوال الامتناع لجواز ان يكون ذلك العارض ممتنع الزوال
من المهية المقيدة به وجواز الزوال عن المطلقة والحكم بامتناع العود مختص بالمهية المقيدة واعلم ان هذا السند
كما يصح باعتبار التعريف في الموضوع اعني المهية المعدومة يصح ايضا اسند المنع باعتبار التعريف في المحمول اعني الوجود المعاد
بناء على جواز ان يكون الوجود الذي يقتضي المهية او لازمها امتناعه هو الوجود المقيد بكونه بعد العدم الطاري
فلا يلزم امتناع الوجود مطلقا او المقيد بقيد اخر اذ لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم او الاخص الاخر كما
ان امكان الاعم امكان الاخص ولا من امكان اخص امكان اخص اخر وكون الوجود امرا واحدا في نفسه غير مختلف
الا بالاضافة على تقدير تسليمه لا يقتضي مساواة افراده لما صار بالاضافة في الامتناع والامكان والوجوب كما
نبه عليه صاحب المواقف ولتعلم ايضا ان منشأ الامتناع على تقدير كلا السندين اما هو اجتماع وصفي العدم
العدم اللاحق والوجود السابق ومعنى المعروض في حال امر عيني مهية فلا يتجه ما توهم الشارح القديم هو
من انا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف مهية الحادث على الثاني بالوجود
ثم يتصف مهية من العدم على الاول وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف مهية بالبقاء على الثاني وانما على
الاول فلان الوجود الاول ان لم يفد المهية زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا فلا اقل من ان لا ينقصها
شيئا عما عليه من قابلية الوجود ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع هذا واعلم ان المتكلمين جعلوا
دليلا اخر تقريره على ما في شرح المواقف ان المعدوم الممكن قابل للوجود ثم استحالة الانقلاب فالوجود الاول
ان افاده زيادة استعداد لقبول الوجود على ما فرضناه سابقا فهذا بناء على الكتاب بل كذا الاتصال الفعل
نقصان قابلية للوجود ثانيا اقرب والمعاد من على التقليل العود ويشبه ان يكون هذا هو المراد بقول المحقق
التعسف في الخلق ثم نعيده وهو اهون عليه وان لم يفد زيادة الاستعداد فنعلم بالضرورة انه لم ينقص
عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات والجواب عنه يستفاد مما مر وتقريره ان اردت
ان مهية المعدوم من حيث هي قابلة للوجود مطلقا لكن لا يلزم منه ان مهية المعدوم المسبوقة بالوجود ايضا
قابلة للوجود ولا ان يكون مهيته من حيث هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطاري وان اردت
ان مهية المعدوم على اي وجه اخذت قابلة للوجود على اي وجه اخذ فممنوع ولا يلزم الانقلاب
من الامكان الى الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون مهيته من حيث هي قابلة للوجود مطلقا كما مر

ما يكون مهيته من حيث هي هي غير قابلة للوجود وبطل ان حدوث الاثر بتمامه يبتني على ثبوت العدم وما
واورد عليه ايضا ان المقبول اذا حصل بالفعل فقد برئ القابل من جميع استعداده وما لم يبق في القابل استعداد
لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابلية للوجود اقرب وكيف يعلم بالقياس انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من
قابلية الوجود في جميع الاوقات واما الاهونية فالمراد منها ما يكون من جهة القابل بزيادة استعداد في
القبول لا ما يكون من جهة الفاعل بزيادة شروط الفاعلية فان نسبة قدرة الفاعل تعالى الى الكل على السواء في
ابتدائه ولجميع الى الاقربية قال شارح المقاصد بعمل الاعادة التي جعلت اهون على الاعادة ما بقيت من المواد
التي كانت عليه من الصور والتاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة لا على
لا انه لم يبق هناك قابل ومستعد فضلا عن الاستعداد القائم به دليل اخر للمتكلمين اقناعي وهو ان
الاصل فيما لا دليل على امتناعه ولا على وجوبه هو الامكان كما قالت الحكماء كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره
في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان والجواب ان الدليل على امتناع اعادة المعدوم قائم ومعنى ما قالت
ان الاصل ههنا على ما قال المحقق الدواني ان الامكان بمعنى الكثير الراجح فيكون اكثر ما لم يقم دليل على امتناعه
ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى ما لا يصار عنه الا بدليل فهو يقة لا ان الوجوب والامكان والامتناع
ليس لشيء منها اسم بهذا المعنى لكل منها مقتضي ماهيته موضوعة فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم
لم يعلم حاله ومعنى ما قالت الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان
العقلي الذي هو تجويز الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف وقد ذكر الشيخ في كتبه وهو ان من تعود ان
يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية **المسئلة الرابعة والثلثون** في انقسام الموجود الى
الواجب الوجود والممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا فانه سيأتي
في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق بيانه واحوال
الواجب سيأتي في المقصد الثالث فقال وينقسم الموجود الى الواجب والممكن ضرورة فان العقل يحكم
حاكما بديهيا بان الموجود اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب لذاته
او لا يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وذلك انه لا يجب له العدم ايضا لفرض كونه موجودا وهو الممكن ولا احتمال للموجود
سوى ذلك وردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد مقسما جعل ما هو شأن مورد القسمة في

وكل قسم من ان لا يتقيد بشيء من القيود ولا بعدمه فيؤخذ مطلقا لا بشرط شيء من القيود قابلا للتقييد بالقيود
والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود وجواب شبهة تورد في بعض
هو تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم وكونها قابلة لكل منهما وكل ماهية اما موجودة واما معدومة
ولا يمكن خلوها منهما فاذا حكم على ماهية بامكان الوجود فان كانت موجودة فلا يقبل العدم لاستحالة اجتماع
النقيضين وان كانت معدومة فلا يقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح الحكم بالامكان على الماهيات وتقرير
الجواب ان كون الماهية اما موجودة او معدومة وعدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها ايضا مخصوصا
مع احد الوجود والعدم بان يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم لجواز ان يكون باعتبار نفسها
من حيث هي لا بشرط ان يكون موجودة ولا بشرط ان يكون معدومة فان مع اعتبارها مع احدهما كان
وان كانت غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه كما مر مرارا ثم ان الامكان قد يكون اثرا
في العقل وقد يكون معقولا باعتباره واعلم ان المحسوسات قد يكون بعضها الة للادراك بعض
منها لا يكون هو من حيث هو الة للادراك غيره ملحوظا فلا يمكن ان يحكم عليه بهذه الحيثية بحكم من الاحكام
مرتبة وجوديه كون المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظا بذاته ملتفتا اليه كالمراة فانها محسوسة
بنفسها والة الاحساس بما يرتسم فيها من الصور المحسوسة فاذا نظر الناظر اليها ليبصر فيها صورة وجهه
المرتسمة فيها لا يلتفت في هذه الحالة الا الى المحسوس من حيث انه ناظر الى صورة الوجه ولا يلتفت اليها من حيث انها
كونها محسوسة او في هذه الحالة لم يمكن الحكم عليها في هذه الحالة من هذه الجهة بشيء من الاحكام
واما اذا نظر فيها ملتفتا الى نفسها ملاحظا جوهرها فانه يمكنه ان يحكم عليها باي حكم اراد وكذلك المعقولات قد
يكون الة للادراك غيرها من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث انفسها او في الكل جميع الصور العقلية الحاصلة
من الاشياء في الذهن مثل صورة السماء الحاصلة في ذهنك فانك اذا التفت اليها من حيث انها صورة السماء
يكون الة لادراك السماء وليست بملحوظة في نفسها ولا يمكنك ان تحكم عليها من هذه الجهة وفي
هذه الحالة بانها جوهر او عرض ثم اذا جعلتها ملحوظة بذاتها والتفت اليها من حيث نفسها
من حيث انها شيء من الاشياء وحاصل في ذهنك امكنك ان تحكم عليها بانها جوهر او عرض او غير ذلك
وكذا المعقولات الذي كذلك الصور العقلية من حيث انها معلومات قد يكون بعضها الة للادراك بعضها

غير ملحوظة بنفسها وغير ملتفت اليها اذ انها مثل الامكان والوجوب واللزوم والاتصاف وامثال ذلك فان
الامكان مثلا معنى معقول اذا اعتبره العاقل ليعرف به حال الماهية التي هي معقولة اخرى بالقياس الى الوجود والعدم
يكون الة لذلك وعنوان حال الماهية والوجود ولا يلتفت اليه باعتبار نفسه ولا يمكن من هذه الجهة ان يحكم
عليه بانه موجود ام لا ممكن وجوده ام واجب ام غير ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه يمكن ان يحكم عليه بانه
موجود في الذهن وغير موجود في الخارج وانه واجب وجوده وثبوته للماهية بناء على انه لازم لماهية الممكن
كما ان الغير ذلك وغرض المصنف من هذا الكلام دفع شك يورد ههنا فيقال لو اتصف شيء بالامكان فاتصافه
اتصافه به اما ممكن فزوال الممكن عن ماهية الممكن وهو محال لما مر من ان الامكان لازم لماهية الممكن واما واجب
فاتصافه بذلك الوجوب [illegible] ما ذكرنا وهكذا حتى يترتب الوجوبات الى لا يلزم [illegible] المذكور ويقرر الجواب ان
حين يحكم على الماهية باتصافها به [illegible] في التعقل الة لادراك حال الماهية فلا يكون ملحوظا بذاته فلا يمكن ان يحكم
عليه انه واجب الثبوت للماهية ام لا نعم اذا التفت اليه في نفسه يحكم عليه بانه واجب ثبوته للماهية وهذا الذي
[illegible] حين نحكم ان الامكان واجب الثبوت للماهية غير ملحوظ بذاته انها الة لادراك حال الامكان فلا
يمكن ان يحكم عليه بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظرنا الى ذلك الوجوب من حيث نفسه وهكذا فظهر
ان الحكم على الماهية بالامكان من حيث انه حكم على الماهية بالامكان لا يستلزم الحكم على الامكان بالوجوب [illegible]
الوجوب ليلزم جواز زوال الامكان او التسلسل نعم لو امكننا ان نعتبر الوجوب ووجوب الوجوب ووجوب
وجوب الوجوب وهكذا الى غير النهاية لزم التسلسل لكن ينقطع اعتبارنا لانهما ينقطع التسلسل وهذا
مع جوابه يجريان في جميع المفهومات التي يتكرر نوعها بعينه اذا فرض وجوده وجود [illegible]
اخر منها كاللزوم مثلا فيقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يترتب اللزومات
والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حال
بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار الة لتعرف حالهما وليس من هذه الجهة محكوما عليه بشيء من الاحكام
وثانيهما من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل من هذه الجهة يحكم عليه بانه يجب لزومه [illegible]
وهكذا حتى ينقطع الاعتبار بجميع امثال هذه الامور يجب كونها اعتبارية لئلا يلزم التسلسل في الخارج [illegible]
بانقطاع الاعتبار واعلم ان معنى كون الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا ليس انه باختراع العقل ليلزم انه

لو لم يعتبره العقل او فرض عدم عقل وذهن لم يكن متحققا فيتحقق الانفكاك بل معناه كون موضوع ما في نفس
الامر بحيث لو اعتبره العقل لانتزع منه مفهوم المحمول فانك قد عرفت مرارا ان انتفاء مبدأ المحمول في ظرف
لا يستلزم انتفاء الحمل فيه فان قلت انتفاء الحمل لكن بعض تلك الامور [illegible] موضوع ايضا لبعض اخر فانتفاؤه
يستلزم انتفاء الحمل ايضا ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له
قلت حكمنا بانتفاء الامور التي هي مبادئ المحمولات ليس معناه انها منتفية بالكلية بل معناها انها ليست موجودة
بوجود مغاير وان كانت موجودة بوجود ما ينتزع منه اعني الموضوع الاصلي فالسلسلة [illegible] من ثبوت
السلسلة اعم من ان يكون ثبوتا على حدة او ثبوت المنتزع منه اذا كان الاثبات بحسب نفس الامر في الخارج
قال لا كهيئات التي قبليته وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان [illegible]
فان الحكم اذا لم يكن بالامور الخارجية لم يجب في صحته اعتبار مطابقته لما في الخارج بل لما في نفس الامر [illegible]
كان الامكان ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا مع كونه محمولا على المتعلقات [illegible] ولعل الغرض من هذا
الكلام تحقيق كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب العقل كما هو شأن المعقولات الثانية لا دفع توهم من توهم
الكون الامكان خارجيا متمسكا بانه لو لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء على توهم وجوب المطابقة
لما في الخارج في صحة مطلق الاحكام المناسب ايراده فيما سبق حيث ابطل اعتبارية الامكان المسئلة
الثالثة والعشرون في ان حاجة الممكن الى المؤثر [illegible] ان الحكم بها ضروري كما قال والحكم بحاجة الممكن الى
المؤثر ضروري [illegible] الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح ضروري [illegible] فان العقل يجزم بمجرد تصور طرفيه بان [illegible]
الممكن من حيث [illegible] بالنظر الى ذاته وبتصور المؤثر من حيث ان المراد منه ما به يترجح احد الطرفين
المتساويين للممكن على الاخر فانه بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف بان الممكن يحتاج في حصول
الوجود والعدم الى مرجح لا يحتمل [illegible] وكون هذا الحكم اوليا بانا اذا عرضنا هذه القضية على
عقولنا وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالجلاء
والخفاء فاشار الى دفعه بقوله وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح في كونه اوليا لان التصديق
الاولي ما لا يتوقف حصوله بعد تصور الاطراف على شيء اخر فخفاؤه [illegible] بعد حصوله بل لا [illegible]
فالاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما لنظريتها او لغفلة الانسان [illegible]

البتة والتصديق المذكور كذلك فانه قد يتصور الممكن من حيث انه موجود او معدوم او شي ما لا من حيث انه
ممكن متساوي الطرفين لذاته لعدم التفات الذهن الى معنى التساوي كما يحتاج في حصول الذهن الى تصور
الممكن بعنوان كونه متساوي الطرفين فكون هذا الحكم نظريا انما يوجب خفاء التصور المذكور وان كان
من الاوليات وليس المراد ان نظرية هذا الحكم مما يوجب نظرية التصور المذكور كانه قد يتوقف في الحكم
لاجل ذلك فان قيل ما اشعر به كلام المصنف في كون اختلاف الاوليات في الخفاء والجلاء منحصرا في ان يكون
لخفاء تصورات الاطراف وان كان مشتهرا فيما بين القوم لكن شايع ان يتحصل جواز اختلافها فيما بينها
بالنظر الى الاذهان المتفاوتة بحسب الاوقات المختلفة بالقياس الى ذهن واحد كيف وبعض الاذكيا
يفرق بين النظم والنثر بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا بين الالحان المتناسبة والمتنافرة
قلنا ان مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور الاختلاف فيه بالخفاء والجلاء
بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا يشك فيه وليس مرادهم ان ما يكون اوليا جليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز
ان يكون خفيا بالنسبة الى اخرى واما ما ذكره من الاختلاف في التفرقة بين النظم والنثر والالحان
المتناسبة والمتنافرة فجوابه ان القضية التي حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات لا من قبيل
الاوليات والكلام ليس الا فيها وهذا اعني كون الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور وبعضهم
انكر ذلك وذهب الى كونه كسبيا فاستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم
بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم
رجحانه وهذا ينافيه ولا يجوز ان التساوي بحسب الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم
فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة لا ثالث قلنا نفس المتنازع فيه هو انه يجوز ان يقع
بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجحه حادث بعد ان لم يكن
فيكون موجودا فلا بد له من محل وليس هو الاثر لتاخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث
فلا بد منه والجواب ان الترجيح مع الوجود لا قبله ولو سلم فقيام الترجيح بوجود الممكن او عدمه بالمؤثر
ممنوع فلا بطلان على ان كون الترجيح وجوديا ممنوع لكونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج
بل هو امر عقلي ثم بالتعين من الممكن هذا الحكم بصلاحه هذا واعلم انه انكر جماعة من القدماء كذي

كفيثاغورس وشيعته على ما حكاه الشيخ في الشفاء حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالبخت
والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا وقالوا ان مبادي الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها
وانها غير متناهية بالعدد مبثوثة في خلاء غير متناهية وان جواهرها في طبايعها متشاكلة وباشكالها
تختلف متحركة وانها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فتكون منها عالم
وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية
مثل الحيوانات والنباتات كاينة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى منهم كانبادقلس ومن جرى مجراه لم يقتصروا
على ان يجعلوا العالم بالكلية كاينا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكاينات متكونة من الاسطقسات بالاتفاق
وبالجملة فهؤلاء يجوزون حدوث الحادث بلا سبب والكون بلا علة ويتمسكون في ذلك بامثلة جزئية مثل ان الذي
يحفر بيرا او بيوتا فيعثر فيها على كنز ما يكون عالما بالكنز ولم يكن حافرا لاجله فيعثر على الكنز اتفاقا
اتفق من غير ان يكون سبب لقصده وكذا من يزلق من شفير بير فيقع فيها فوقوعه في البير اتفاقي كان
بلا سبب في ذلك كان الاسباب اما ارادية او طبيعية فان القسرية ايضا ترجع اليها فليس هنا الفعل
يمكن ان ينتهي الحال الى الحشر الى الكنز مثلا والفعل الارادي انما هنالك عن قصد لم يكن لاجله الكنز
ان يكون سببا له ويكون هو غاية مترتبة عليه والغاية الارادية يجب ان يكون ما لاجله الفعل
هو الفاعل قد قصده وكان يتصور قد حرك الفاعل وحمله على الفعل فهو كاين بلا سبب اصلا والشيخ قد
تكلم ببيان ان الاسباب قد يكون بالعرض والعلل الغائية الذاتية هي التي يجب ان يكون لاجلها
الفعل ويكون الفاعل قد تصورها وتصورها حمله على الفعل واما العلل الغائية العرضية فلا
ذلك فيها بل يجب ان يكون هنالك غاية ذاتية ليكون الفعل قد تادى اليه بالذات حتى العرضية بالعرض
وكذا في من الامثلة الجزئية فهو كلام لا يعرف ان قيل ما ذهب اليه كثير من المتكلمين من ان الله تعالى خلق
العالم في وقت معين من ساير الاوقات وكذا ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة من ان ساير افعاله تعالى غير معللة
ليس قولا بترجح بوجودها على عدمها لا ترجيح احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو بعينه قول الجماعة
بلا سبب والكون بلا علة اجيب بان الا نم انه من ترجيح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين
من غير مرجح وامتناعه غير لازم فضلا عن ان يكون ضروريا فليتدبر ثم ان الامام الرازي ذكر انهم

يمكن ان يتمسكوا بها منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لوجب اتصاف المؤثر بالمؤثرية وهو ممتنع لكونها صفة
محتاجة الى موصوفها فهو من الممكنات فيحتاج الى مؤثرية اخرى وهلم جرا فننقل الكلام اليها وهكذا فيلزم التسلسل فاشار
المصنف الى الجواب عنه بقوله والمؤثرية اعتبار عقلي وليست بموجودة في الخارج ليحتاج الى مؤثرية اخرى
ولا يلزم من ذلك نفي اتصاف المؤثر بها لما عرفت من ان انتفاء مبدء المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل ومنها ان
تاثير المؤثر اما حال وجود الاثر فيلزم تحصيل الحاصل او حال عدمه اي الاثر فيلزم اجتماع النقيضين
واشار المصنف الى الجواب عنه بقوله والمؤثر مؤثر في الاثر لا من حيث انه اي الاثر موجود ولا من حيث انه
معدوم ليلزم اما تحصيل الحاصل او اجتماع النقيضين بل من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود
والعدم وان كان الترديد بين زمان الوجود وزمان العدم فنختار انه في زمان الوجود لا في زمان
العدم وذلك تحصيل الحاصل بنفس هذا التحصيل وليس بممتنع ومنها ما تقريره انه لو احتاج الممكن الى المؤثر
فتاثير المؤثر اما في مهية الممكن بان يجعلها مهية او في وجوده بان يجعله وجودا او في اتصاف المهية
بالوجود بان يجعلها موجودة والكل باطل اما الاول والثاني فلانا نقطع بان الشيء هو عين نفسه بنفسه من غير ان
يحتاج في ذلك الى غيره كيف وما بالغير يرتفع بارتفاع الغير فلو كان كون المهية مهية وكون الوجود
وجودا بجعل الغير لزم سلب المهية عن المهية وسلب الوجود عن الوجود عند سلب الغير وسلب الشيء عن نفسه سواء كان
موجودا او معدوما ظاهر البطلان بحيث لا يقبل التشكيك الا سهوا والسر في ذلك وهو كون مرتبة التقرر
سابقة على مرتبة الوجود كما تقرر واما الثالث فلكون الاتصاف عدميا غير متحقق والا لزم التسلسل
كما تقرر فلا يصلح لان يكون اثر الوجود على ان التاثير في الاتصاف ايضا اما في مهية او في وجود
او في اتصاف المهية بوجوده ويعود الكلام في اتصاف الاتصاف وهكذا الى غير النهاية واشار الى الجواب عنه
بقوله وتاثير المؤثر في المهية وتقريره ان الترديد غير حاصر لاحتمال ان يكون تاثير المؤثر في المهية لا بجعلها
مهية او موجودة على ان يكون الجعل مركبا مستدعيا للمجعول والمجعول اليه سواء كان المجعول اليه مهية
او موجودا بل بان يجعلها جعلا بسيطا غير مستدع الا للمجعول فقط فاذا جعلها بهذا الجعل لزمها ان
يكون موجودة فجعلها موجودة تابع لجعلها البسيط واما كون المهية مهية فليس بمجعول اصلا لما مر في
تقرير الشبهة فقوله وبعده وجوب الوجود من تتمة الجواب كانه قيل ههنا ان كون المهية مهية ليس بجعل الجاعل

الجاعل لكن كون المهية موجودة كيف لا يكون بجعل الجاعل وتاثير المؤثر فاجاب بان كون المهية موجودة
واجب بالوجوب اللاحق بعد فرض كون المهية مجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي حققناه انفا وذلك
معنى كون المهية فلا يمكن ان يكون بتاثير المؤثر موجودة بالاختفا استقلالا بل هو تابع لتاثير المؤثر في المهية
بالجعل البسيط فمعنى الكلام ويتبع تاثير المؤثر في المهية وجوب كون المهية موجودة وجوبا لاحقا فلا يكون
تاثيرا اخر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام ثم ان التحقيق انما كان الاثر المترتب على تاثير المؤثر انما هو
نفس المهية الصادرة من المؤثر على ما هو المختار عند المحققين وهي مهية باعتبار وموجود باعتبار
التحقيق كما تريها نقلناه من المصنف من شرح الاشارات امكن في الجواب اختيار كون التاثير في الوجود لا
بان يجعله وجودا بل بالجعل البسيط كما هو مختار استادنا على ما عرفت ويمكن اختيار كون التاثير في الاتصاف
ايضا لا بان يكون الاثر المترتب على التاثير هو هذا المفهوم النسبي بل بان يكون الصادر والاثر المترتب له
ما يصح الحمل العقلي المهية هي الموجود وهو المصدر منضما به فلا كان يكون هذا الاثر بحيث يحمل
عليه المذكور انما هو بجعل الجاعل المؤثر فان الجاعل حيث جعل جعلا بسيطا انتزع بحيث كذا صدق
تاثير المؤثر انما هو في جعله بحيث كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود معنى الاتصاف وهذا هو مراد المحقق
قال في جواب من سال عن هذه المسئلة وهو ان لم يجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا بل جعل المشمش
هذا ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج في عدمه اليه لاستواء نسبته اليهما لكن العدم
لكونه نفيا محضا لا يصلح لان يكون اثر الشيء والجواب انا لا نسلم ان عدم الممكن نفي محض ان اريد بالنفي المحض ان لا
يكون له وجود اصلا لا ذهنا ولا خارجا وان اريد انه لا يكون له وجود في الخارج فقط فلا نسلم ان العدم لا يصلح
ان يكون اثر الشيء لان عدم المعلول مستند الى عدم العلة فان معنى العلية والتاثير ليس الا الترتب العقلي
وهو متحقق فيما بينهما ولا شبهة في تحقق ذلك بين العدمين فان العقل يحكم بان العلة ان ارتفعت ارتفع المعلول ولا
يحكم بان المعلول ارتفع فارتفعت العلة ولهذا لا تامل فيه ولذا اشار المصنف بقوله وعدم الممكن مستند الى
عدم علته **المسئلة السادسة والثلثون** في ان الممكن في جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة لا يستغنى
عنها بحدوثه كما قال والممكن الباقي مفتقر الى العلة لدوام ما به الوجود وهو علة الافتقار يعني
علة الافتقار هو الامكان وهو صفة لازمة لمهية الممكن كما تقرر فما دام الامكان باقيا يدوم الافتقار لانحصر وهذا لانه

سنذهب من براهين ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده واما من راى انها الحدوث وحده او مع الامكان شطرا
او شرطا فيلزم كون الممكن بعد الحدوث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث بعده ولذلك جماعة منهم حتى قالوا
لو جاز على الواجب العدم لما ضر عدمه وجود العالم وقد تمسكوا بامثلة جزئية كبقاء البناء بعد فناء البناء
وسيأتي دفع ذلك وذهب جماعة اخرى منهم الى ان الاجسام مفتقرة بذاتها بل بصفة قائمة بها يتعاقب الامثال واحدا
الوجود على ما علم بعينه والاجسام غير خالية عنها فيستمر حاجتها الى الصانع والمؤثر يفيد البقاء بعد
الاحداث والجواب بحل مقدمة تقليه لو افتقر الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر فاما ان يكون لتاثير او لا
يكون وكلاهما محال اما الثاني فظاهر لا محو لكون الشيء امرا خالا بلا تاثير فيه واما الاول فلان التاثير
يستدعي حصول الاثر وهو اما الوجود الذي كان حاصلا قبل هذه الحال فهو تحصيل الحاصل واما وجود جديد
فيكون التاثير في امر جديد لا في الامر الباقي وهو خلاف المفروض وتقرير الجواب انا نختار الشق الثاني وفي امر
جديد لكنه هو استمرار الوجود الاول الذي هو المراد من البقاء لا وجود ثانيا ليلزم خلاف المفروض اذ المتبادر من
الوجود الثاني ما يكون بعد الانقطاع وان سمي الوجود القائم في الزمان الثاني على سبيل الاتصال بالوجود
القائم في الزمان الاول من غير انقطاع وجودا ثانيا وجديدا نختار كون التاثير في وجود ثان جديد بهذا
المعنى ولا يلزم ايضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار فيض الوجود على سبيل الاتصال ولما
كان هذا الفرض لو كان الوجود الثاني منفصلا عن الاول في الحقيقة وان كان متصلا بحسب الحس كما
تجدد الامثال في الاعراض ليس كذلك هذا ما حققه الشريف واعترض عليه بان على مذهب المختار ان
الامكان علة احتياج الممكن في اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه في اصل وجوده الى المؤثر
ولما احتياجه في صفة وجوده اعني بقائه واستمراره فلا يلزم من ذلك ومحلها ان اتصاف الممكن بالوجود
في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه بذلك الوجود
الجديد وبقاءه اتصافه في الزمان الاول ليس مقتضى ذاته لاستواء نسبة الطرفين اليه الا انه لم يتحقق ذاته
فكما استحال اقتضاءه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاءه اياها في الزمان الثاني وكما ان اتصافه
بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان الثاني والاول هو اتصافه باصل
الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يبقيه

بعينه الوجود بعينه له وحاجته اليه في حال دوامه وبقائه كحاجته اليه في ابتداء وجوده ولو
فرضنا انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم فان لم يبق موجودا وينبه على تعقل ذلك
واعتبار ان ما يستضيء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال الضوء وما تمسكوا به من مثال البناء فهو حدوثه
بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجد البناء في الحقيقة بل انما هو محرك يده مثلا والحركات التي
من الاخشاب واللبنات وتلك العلل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الاجزاء وتلك الاوضاع مستندة
الى علل فاعلية هي غير تلك الحركة المستندة الى محرك البناء فلا يضرها ما علم انتفى كلام الشريف اقول
لقرابة غير الاعتراض بان الامكان لا يقتضي الا حاجة الممكن الى علة ترجح احد طرفيه على الاخر فاذا حصل
ترجيح تلك العلة ذا الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود الحاصل له بتلك العلة بعد حصوله بنفسه
من غير حاجة الى تلك العلة الاولى وقت حصوله وكون الامكان من لوازم ماهية الممكن لا يقتضي سوى انا
اذا نظرنا الى ماهية الممكن في اي وقت كان وجدناها متساوية النسبة الى الطرفين محتاجة في ترجيح احدهما
الى علة والممكن المفروض باقيا بعد العلة بنفسه كما لا يصدق عليه ان ماهيته محتاجة في ترجيح الوجود الحاصل
له الى علة في الحال وهذا القدر لا يقتضي بقاء علته معها الا اذا كان الوجود الحاصل له في الزمان الثاني
غير الوجود الحاصل في الزمان الاول فاما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد بقي بنفسه بعد ان ترجح
بعلته ولم يصر بان يبقى علته ايضا نظير ذلك مثل التحرير فلا يندفع الجواب المذكور وقوله فكما استحال
اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياها في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود
في الزمان الاول مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان الثاني قلنا لا يلزم مما ذكرنا ان يكون الممكن
مقتضيا للوجود في الزمان الثاني ولا ان استناده الى المؤثر في الزمان الثاني غير استناده الى المؤثر
في الزمان الاول وانما يلزم لو كان الوجود الثاني غير الوجود الاول وهو ممنوع كما عرفت والذي يقلع
مادة الشبهة هو ان يبين ما هو المراد من الترجيح ويبين معنى العلة المفيدة ويفرق بين العلة المفيدة وبين
العلة المعدة واعلم ان الترجيح قد يطلق على ما هو الاختيار للفعل او الترك المتساويين بالنسبة الى الفاعل المختار
وليس هو بمفيد الوجود الفعل بل المفيد انما هو الفاعل المختار والمراد بالترجيح فيما نحن بصدده ليس
هذا المعنى بل المراد منه ما يفيد الوجود لماهية الممكن ويقتضيه لها فان نسبتها الى طرفي الوجود والعدم

بالنسبة الى ماهية الممكن ليس كتساوي الفعل والترك بالنسبة الى الفاعل القادر فان الفاعل القادر هو الذي

يفيد الفعل والمرجح هو الذي يدعوه الى جهة الافادة ويرجحها في نظره وانما يحتاج القادر اليه لكون الفعل

والترك الذين كلاهما مقدوران له ومن شانه ان يحصل كل منهما منه متساويين بالنظر اليه وليس الوجود

والعدم بالقياس الى ماهية الممكن كذلك اعني ليس ماهية الممكن بحيث يصح ان يحصل منها الوجود والعدم لكنهما

متساويهما القصد بالنظر اليه وانما احتاج الى المرجح ليرجح احدهما بل ماهية الممكن لا يجوز وقوع

الوجود او العدم منها اصلا فيحتاج الى مرجح يقتضي احدهما اما مرجح وجود الممكن هو العلة المقتضية

لوجودها والمراد من العلية وافادة الوجود هو الاستتباع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث

هي علة كالقتل لزوال الثقل والصوت للعين فلا يمكن تحقق المعلول بعد العلة كما لا يمكن تحقق التابع بعد

والقتل بعد الشاخص والصوت بعد العين وليس كذلك العلة المعدة فان نسبة العلة المعدة الى الفاعل الاختياري

كنسبة الداعي الى الفاعل بالاختيار والنار والشمس وسائر المؤثرات الطبيعية انما هي معدات لوجود الحرارة

والضوء وغيرهما من الآثار الطبيعية ومعنى الموجود لها انما هو الامر المفارق الواهب لكل مستعد ما

استعد من الصور والهيئات ومما يوضح ما ذكرنا من ان المراد من العلية هو الاستتباع في الوجود هو انه

فلا شك ان المعقول والمفهوم من الوجود ليس سوى الكون فالواجب الوجود بذاته هو الكاين بنفسه

والممكن الموجود هو الكاين بغيره لا بنفسه والمراد من العلة هو هذا الغير الذي يكون كون الممكن به فان العلة

في الممكن هو انها تجعل كانسا وقد ثبت الوجوب بالذات لا يمكن ان يستند بما سوى الذات بان يجعل

شيئا واجبا بالذات فالعلة اذا جعلت المعلول كايا بجعلته كانتا بذاتها لا بالذات ولا لزم ان يجعل العلة

واجبا بالذات فيلزم جواز استناد الوجوب بالذات الى الغير فظهر ان كون المعلول انما هو بالعلة وبجعل العلة

لا يمكن ان يكون له كون بعد العلة لان ما ليس له كون لا يمكن ان يكون لغيره كون به فلو كان للمعلول كون بعد

العلة لكان كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجب الوجود بذاته وهو محال فثبت ان الممكن لا يمكن ان يكون له

كون بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة في البقاء وانما اطنبنا في توضيح هذا المطلب لانه من اهم

المطالب وعليه مدار المنهج الذي هو قرة عين العارفين فليفهم ولا

حول ولا قوة الا بالله المسئلة السابعة والثلاثون في ان الممكن ولو كان قديما لا يستغني عن المؤثر لان

مكانوا ان المؤثر فيه لا يجوز ان يكون مختارا بل يجب كونه موجبا لما سياتي كما هو في المسئلة الرابعة

السابقة من علية الامكان قال وهذا اشارة الى ما اورد عليه وقوله الوجود وعلية اي كون علة الافتقار الامكان لا

لحدوثه جاز اي امكن استناد القديم الممكن الى المؤثر كما كان هذا بعينه افتقار الممكن الباقي

والحاصل انه لما كان علة الافتقار هي الامكان ولا دخل في ذلك للحدوث فمحل تحقق الامكان يتحقق

الافتقار سواء كان هناك حدوث اكما في الحادث الباقي او لا كما في القديم الممكن فان قلت

انه شارات الى كون الممكن الباقي محتاجا الى المؤثر لان القديم ليس له حدوث اصلا بل حال البقاء فلو امكن

لحاجته الى البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا قلنا نعم لكن لما احتج حال البقاء ايضا

للامكان لا لخصوصية البقاء وانما قيد المؤثر بقوله الموجب لما يأتي من قوله ولا يمكن استناد

المختار لو امكن القديم الممكن سواء كان مؤثرا او مختارا وحاصله القاسم على المؤثر القديم الموجب

بالذات على ما يقتضيه الفلاسفة ويعبر الشيخ المتوهم ومما ذكرنا ظهر ولا يمكن استناده الى المختار

هذا الحكم بالحاجة وليس في اخذ الموجب المعلل فتنبه وانما لا يمكن استناد القديم الممكن الى المؤثر

لان القصد والاختيار انما يتوجه الى المعدوم اصلا قال الفلاسفة هذا متفق عليه بين الفلاسفة

والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكرها الفلاسفة عليه بين الاصحاب من انه لا سبق الايجاد

كسبق الايجاد ايجابا في جواز كونه مقارنا للذات دون الزمان وفي جواز كون اثرها قديما وحمل كلام

شرح الاشارات من ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار والذات

الاول ليس بقادر مختار بل ذلك لانه قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليس كفاعلية

المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية وانه تعالى تام في الفاعلية

وان العالم الذي يستند اليه على القول احتراز من شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والاكتفاء بكونه

موجبا بالذات فتعالى بالاختيار اشهر من ان يمنع قال شارح المواقف ويؤيد كلام الاصحاب ما نقل

بعضهم من ان الحكماء متفقون على ان العالم فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية

لا ينتفي وقوع مقدمها او لا لعدم وقوعه فتقدم شرطية الفعل الفعل او ما دام مقدم شرطية الترك

وانما ولا يضر ما قيل من ان العلم بالشر وجوده ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا ايجاد يكون

فمعنا ان العلم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقيل ان الحق هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل
ويجاد القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه جاز تقدمه عليه زمانا كقصدنا
الى افعالنا انتهى كلام شرح المواقف واقول التحقيق ان استناد القديم الممكن الى المختار بالاختيار الزائد
على الذات يمتنع لان الاختيار الزائد على الذات لا يمكن ان يتحقق الا قبل الايجاد هو معنى صحة الاختيار
سواء كان الاختيار الزائد قائما بالاختيار الواجب عند المتكلمين او نافيا للاختيار نافيا للتصور في
بحيث لا يقبل النزاع وهكذا ينفون القصد عن الواجب لانهم يجعلون القصد بالاختيار الزائد على الذات
ويقولون ان القصد لا يمكن الا الى شيء هو راجح بالنظر الى الفاعل فلو كان الواجب فاعلا بالقصد
لزم ان يكون مستكملا بالغير لان الفاعل بالقصد طالب بقصده الى الفعل ما هو اولى بالنظر اليه ومع
ذلك فانهم لا ينفون عنه نفس الاختيار مطلقا لانهم مصرحون بكونه تعالى فاعلا بالاختيار الذي هو عين
ذاته ويعبرون عنه بالرضا لا بالقصد فيقولون انه تعالى فاعل بالرضا ولا يقولون انه فاعل بالقصد بمعنى
المختار اعم منهما كل ذلك مصرح به في كتب الشيخ وهذا هو المراد من كلام شرح الاشارات الاتي ان الاول
القديم قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته يعني انهما عين ذاته كما يقوله المتكلمون وكلام الشيخ
ههنا حيث منع استناد القديم الممكن الى المختار مبني على راي المتكلمين وكلام الاخير مبني على مذهب
الحكماء وان التسامح في اطلاق القصد عليه اذ هو لم يوافقهم على ذلك الاصطلاح ومما ذكرنا ظهر حال ما في
المشار اليه في كلام شرح المواقف فتدبر المسألة الثامنة والثلثون في انه لا قديم سوى الواجب الموجد
الصانع للعالم وهو الله تعالى كما قال [illegible] ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى وذلك لان
ما سوى الله تعالى اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او بالواجب والجوهر
اما عقل او نفس او جسم او صورة او مادة اما انه لا واجب سوى الله تعالى فلما سياتي في المقصد الثالث
في نفي الشريك واما انه لا ممكن قديم فلما سياتي في المقصد الثالث من حدوث الاجسام واعراضها وقواها
المتعلقة بها وعدم ثبوت العقل واما انه لا عرض قديما بالذات فلما سياتي في المقصد الثالث من كون
صفاته تعالى عين ذاته والجميع مما ذكرنا اشار المصنف بقوله لما سياتي وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين
النافين للصفات الزائدة على ذاته تعالى واما الاشاعرة القائلون بزيادة الصفات فمنهم من التزم قدمها

فمنهم من خص الامتناع بالذوات القديمة ومنهم من لم يلتزم قائلا ان صفات الله ليست غيرها ولا عينها
واما الحكماء فلا يجعلون غيره تعالى ممتنعا الا بالذات لا بالزمان واما القائلون بثبوت العقول والنفوس فلا
من المتكلمين فلا يلزمهم قدم شيء مما سوى الله لان القديم ما لا اول لوجوده ولا لثبوته هذه حال المحققين
الا اهل الهوى اما غيرهم فقالت المتقدمون بالقدماء الثلثة المشهورة والثنوية من المجوس بالقديمين هما النور
والظلمة والحرنانيون منهم قالوا بقدم خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وان كانت تتزيد وتبقى
وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان غير حيين ولا فاعلين ولا منفعلين هما الدهر والخلاء واعلم
ان المصنف لا قديم ثابت متحقق سوى الله تعالى لانه ممتنع قدم ما سوى الله وذلك لما سبق من ان الاثر الى
على امتناع وجود العقل بل هو في حيز الامكان وفيما نقدر بثبوته يكون قديما بالزمان حيث لا يجري فيه دليل
حدوث الاجسام لكونه مبنيا على الحركة والسكون الممتنع ثبوتهما للمجرد ولا دليل حدوث النفس الناطقة
لابتنائه على الاعتقاد في حقيقة النوعية وغيره مما لا يجري في العقول كما سنعرفه ولا دليل على حدوث الزمان
سوى ذلك مما يقال من ان العمدة في حدوث الزمان الجميع مما سوى الله هو الاجماع المبني على [illegible] لانهم قد
يثبتون الصانع تعالى والاجماع على تقدير ثبوته دليل شرعي يتوقف على اثبات الصانع تعالى نعم من قال
بان مدار الافتقار الى الامكان لا الحدوث لزم ذلك لكن يكون فيه الحدوث خارجا عن الاصول ويستقيم مع
ما تقرر عليه ابنا في مسألة الحدوث كما اشار اليه بقوله المسألة التاسعة والثلثون في عدم افتقار الحادث الى المؤثر
ومدة خلافا للحكماء وتقريره انهم لما قالوا افتقار الحادث الى المدة فهو ان كل حادث بعد ما لم يكن يكون
بعدية بمعنى القبلية وقد تلك لا يجتمع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين ولما
توجد القبل والبعد معا بل يتعقل قبلية بعد قبلية تتجدد المعدومة وليس معروض هذه القبلية بالذات
نفس العدم لانه كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه يكون قبل ومع وبعد فهو ذلك امر
متجدد مستمر غير قار الذات متصل في ذاته اذ من البين ان بين حصول زمان [illegible] هذا
الحادث مع انقطاع حركته قبل هذا الحادث يكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة
متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فتطابق هذه القبليات والبعديات متصلة باتصال المسافة والحركة
[illegible] امتناع [illegible] مثل هذا المتصل من اجزاء لا يتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير

فالذات متصل اتصال المقادير وهو المراد من الزمان والمدة واما في افتقار الحادث الى مادة هي شيء
كالمتمول او موضوع كالاعراض فلان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود وهو محال واما ممكن
الوجود فامكان وجوده قبل وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون الشيء غير مقدور
عليه هو كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كونه مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء يكون
سببا لنفسه ولانه يكون مقدورا عليه امرا يرتب بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا
عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كالبياض
يمكن ان يوجد اما بالقياس الى جسم ويكون شيئا اخر كالقابل الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول
بالقياس الى شيء اخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعها
فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث
فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى
الحادث ان كان عرضا او هيولى له بالقياس اليه ان كان صورة قال المصنف في شرح الاشارات واعلم ان كل ممكن
فهو بالقياس الى وجوده او الوجود اما بالعرض كمحو الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الممكن
بالقياس الى وجوده بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء اخر له او بالقياس الى صيرورته شيئا
اخر كالجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او كالماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن
ان تصير موجودة بالفعل وذلك ان هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها هو محلها واما
الامكان بالقياس الى وجوده بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء
مما يحل في موضوع او مادة كالبياض يمكن ان يوجد او يكون وكالصورة والنفس فحكم
الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول فيكون موضوعه حاملا لوجود ذلك الشيء واما
ان لا يكون كذلك بل يكون الشيء قائما بنفسه لا علاقة له لشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يمكن ان
يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون
موضوع اذ لا علاقة له لشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا
الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر ولذا لم يكن حقيقته فهو عارض

عارض وقد فرض غير عارض لشيء هف وبما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان
موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء التي
يكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا يجب مع المواد وان لم يكن حالة فيها او متعلقة بها
تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالقرب والبعد
ويقال لها مع خروج الوجود من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان
الموجودات المكتنفة في انفسها فهي امور لا تحصل لها الا عند تجريدها في العقل عن الوجود والعدم باعتبار
الى وجودها وكذا الوجوب والامتناع الا ان الموضوع الموجب لا يمكن ان يكون في واحد والموجود
بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموضوع بالامكان مهيات كثيرة مختلفة وهي موجودات العالم باسرها
الاختلاف لا احوال الموضوع في انفسها لــــ فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع ليزول الاشكال
التي اوردها هنا ثم تعرض لاعتراضات الامام فلا نذكرها تفصيلا ومن جملتها انه قال الشيء قبل وجوده ان كان
ممتنعا فكيف الحكم عليه بالامكان فقال الشيخ غلط عظيم بعد تقييده علم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور
الخارجية ومنها انه لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول باطل لكونه وصفا لغيره والثاني
يقتضي ان يكون للامكان امكان فاجاب عنه بان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي من
حيث تعلقه بشيء خارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان وجوده في الخارج ولا تعلقه بذلك الشيء
بل ما يعقل وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه من حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله
امكان اخر يعتبره العقل وينقطع اليه بانقطاع الاعتبار ثم ان المصنف منع هذين الحكمين في هذا الكتاب
على سبيل المعارضة ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل لكن نقضها ابن سينا بان
حدوث الاجسام فان المادة والمدة لا يمكن تخصيصها بدون الجسم اما المدة فلكونها مقدار الحركة
المحتاجة الى الجسم واما المادة فلامتناع خلوها عما يجعلها جسما اعني الصورة فلو احتاج كل حادث
الى المدة والمادة لزم التسلسل والتحقيق ان الحادث ان كان مسبوقا بعدم وهو مستقل صالح لفرض وقوع
الحادث في اي جزء من الاجزاء الوهمية لهذا العدم المستقل فلا يحتاج الى المادة والمدة لاحتياج
الاختصاص بعلة مؤدية الى التخصيص بوقت الحادث وتعيينه وبتوا ذلك العدم المتقدم الا بوان الحادث

ممتنع او ممكن في ذلك العلم وان كان مسبوقا بعلم مطعنه يعتقد فلا يحتاج اليها العلم بحاجة تخصيص

وقت حدوثه الى تلك الاسباب الموقوفة على الزمان لتعينه بان لا وقت قبله وعلم القديم المتقدم على الفاعل

لان من اثبت الحادث في ذلك العلم ممكن او ممتنع وسيأتي منها بسط القول فيه في مبحث حدوث الاجسام

المسئلة الاربعون فان قلت ما ثبت فلم امتنع عدمه على ما قال في القديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات

او لاستناده اليه اما بغير واسطة او بواسطة قديمة وعدم الحوادث يستند الى عدم علته فيتوقف الى عدم الواجب

بالذات وهو محال قلت مباحث الوجود بعون الله تعالى وتوفيقه الفصل الثاني في الماهية ولواحقها من الوحدة والكثرة

والكلية والجزئية والذاتية ونقائضها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل عديدة اما المقدمة ففي تحقيق

لفظ الماهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال فهي مشتقة من ما هو

فالياء فيها للنسبة وهي ما ها المنسوبة الى ما هو لانها منسوبة اليه لانها يقع جوابا عنه فهي الماهية نفسها

باعتبار الجزء ما يقع جوابا من السؤال بما هو وهذا هو معناها في اصطلاح المتقدمين وقد يفسر بما به الشيء هو هو

ويشبه ان يكون هذا التفسير اذ لا يتحقق لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه مرادف على الصادق القاطعة

ولهذا كان لان الفاعل ما به الشيء يكون موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء انتهى ويطلق هذه اللفظة غالبا

على الامر المعقول اي المعقول لا باعتبار الوجود فتصير كليا بالفعل اذا كان حاصلا في العقل وكليا بالقوة

اذا كان موجودا في الخارج حيث يمكن للعقل ان يجرده لا باعتبار الوجود فتصير كليا بالفعل فلا يطلق

على الموجود الذي وجوده عين ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا باعتبار الوجود كما في الهوية الشخصية من حيث

هي شخصية لان التشخص انما يتحقق بالوجود ويطلق الذات والحقيقة عليها اي على الماهية غالبا مع اعتبار

الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل يقال ماهيتها وهذه الاطلاقات جارية مجرى الحقيقة العرفية

لكونها بحسب الاكثر والاغلب وقد يطلق كل منها باعتبار فرق بينها وانما المسائل فالاولى في ان كلا من

الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قال فيكون من المعقولات الثانية فان مفهوماتها تعرض

لما صدقت عليها في العقل كما في العوارض ككون الانسان مثلا ماهية اي مقولا في جواب ما هو فلا يعقل الا معا

دون الذهن المسئلة الثانية في مغايرة الماهية لما يصدق عليها من العوارض وانما احتاجت

الى بيان لان الانسان لما كان صدقها عليها يخالف الامور المباينة لها من حيث لا يصدق عليها

عليها افراد الناس فيقال حقيقة كل شيء موجود معروض للعوارض والاعتبارات ولهذا اعتبر بالنسبة الى الحقيقة

دون الماهية كما يعرض لها اي يحمل عليها من الاعتبارات اي الاحوال الثابتة لها سواء كانت اجزاء لها او عوارض

لازمة او مفارقة وان لم يكن كذلك بل كان عينها لما صدق ذلك الشيء المعروض لتلك العوارض

لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق الانسان على الكثير المنافي لها وليس كذلك

مثلا لا يجري هذا البيان في لوازم الماهية فانه لا يصح ان لا يصدق على ما ليس فيه اجيب بان المراد

الصدق عدم المنافاة بالذات فلا منافاة بالذات بين الاربعة وما ليس بزوج بل باعتبار الزوجية فمنها

فتكون الماهية سواء كانت موجودة او معدومة ولهذا اعتبر بلفظ الماهية ماخوذة مع كل واحد من مقابلاتها

اي تلك الماهية ماخوذة مع ضده فان الانسان الواحد مثلا من حيث هو واحد مقابل للانسان الكثير

من حيث هو كثير وهو اي الماهية ملحوظة من حيث هي غير ماخوذة مع شيء من الاعتبارات ليست الا هي فان

الانسان الملحوظ من حيث هو انسان غير ماخوذ مع الكتابة والتخلف والوحدة والكثرة وغيرها كذلك انسان

فقط لا انسان وناطق ولا انسان كاتب ولا انسان واحد ولا انسان كثير ولا يشترط ان يكون معها شيء منها

او غيرها ذلك فلو سئل بطرفي النقيض على سبيل اسناد الفعل المجهول الى الفرق ولا الزم بوجوبه بان يقال هل

الانسان من حيث هو انسان كاتب او ليس بكاتب فالجواب السلب لكل شيء اي ليس بكاتب ولا شيء

من الاشياء بتقديم الحيثية لا بعدها اي بذكره دون السلب قبل الحيثية بان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان

بكاتب لا بعد الحيثية بان يقال الانسان من حيث هو انسان ليس بكاتب لان هذه الصيغة قد يكون في الايجاب

العدولي كانك قلت الانسان من حيث هو انسان يثبت له اللاكاتب مثلا وهو باطل ولهذا قال الشيخ

حيث قال في الفصل الخامس من الهيات الشفاء فان سئلنا سائل فقال الانسان يجيبون ويقولون انها ليست كذا

وكذا لا يمكنهما انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب انها من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها

ليست من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق واتما لا يطرح في النقيض لكون الترديد حاصرا

البتة فلا يصح الجواب باختيار احد الشقين بخلاف ما اذا سئل بطرفي لا يكونان متناقضين كان يقال هل

الانسان كاتب او ضاحك او هل الانسان كاتب او لا كاتب فلا يصح الجواب المسئلة الثالثة في اعتبارات

الماهية بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التي مرت مغايرتها لها وهي ثلاثة الاول اعتبار الماهية

ان لا يكون معها شيء من تلك الاعتبارات الثاني اعتبارها بشرط ان يكون معها شيء الثالث اعتبارها لا بشرط
ان يكون معها شيء منها فحصل للماهية بالاعتبار الاول الماهية المجردة وهي الماهية بشرط لا شيء وبالاعتبار الثاني
المخلوطة وهي الماهية بشرط شيء وبالاعتبار الثالث الماهية المطلقة وهي الماهية لا بشرط شيء واعلم ان قولهم الماهية
بشرط لا يستعمل عندهم بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد الماهية عن جميع ما عداها من الامور الزائدة عليها
سواء كانت عارضة لها او لا ان تركبا ها وهذا هو المستعمل في مقابلة الماهية المخلوطة والمطلقة في بحث الماهية
والمعنى الثاني هو ما يراد به بعض الماهية بشرط لا اخذ مع مادة وهو ان يعتبر انضمام شيء اليها الا من حيث ولم يلحظ
منها ومحصل اياها بل من حيث هو امر زايد عليها فيتحصل منهما مجموع صار يساويه هو عليه بهذا الاعتبار مثلا
الحيوان بشرط لا جزء الماهية الانسان ومادة لها وبين المعنيين بين بين والمعنى الاول هو المشهور بين المتأخرين
كما صرح به في شرح المقاصد حيث قال التي تبع الشيخ في نفي وجوده كما بان وبالجملة المجرد بمعنى بشرط لا يوجد في
الخارج اذ الموجود في الخارج من اللواحق التي يعرض لها وقيل بل في الذهن ايضا لكون الوجود الذهني
من تلك اللواحق وهو منع بان الذهن من المخاصمة كما تراه يعتبر كل شيء حتى عدم نفسه فله ان يعتبر الماهية معراة
عن العوارض الذهنية وان كانت معروضة لها في نفس الامر ولذلك يمكنه ان يحكم على الماهية المجردة عن العوارض
مطلقا باستحالة وجودها في الخارج مع استحالة الحكم على شيء لا يتصور لا محالة وتقريره ما مر من ان المعدوم مطلقا
قد يعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته
ومفهومه كما تقرر فهيهنا ايضا الماهية بشرط لا فانه يعرض لها وجود ذهني من حيث ذاتها ومفهومها مجردة
عن العوارض كلها او مقابلة للمخلوطة بها ومن حيث وجودها في الذهن فرد من المخلوطة ومحكوم عليها
وكذلك الحال في المجهول المطلق فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم
بوجه ما ومن حيث انه متصف بهذا الوصف مرتبة الذات فان قيل حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن
من الماهيات فهو مخلوط بحسب نفس الامر فليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة فتصور المجردة مطابق
للواقع لانه مجرد بما لا يطابق الواقع فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه ان يحكم عكس النقيض
ان المجرد لا يوجد في الذهن قلنا ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ له ان يفرضه والفرض
ما يوجد في الذهن فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا فلا يحسب كون الفرض مطابقا للخارج

للواقع واجيب ايضا بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك لا فيما له فالممتنع وجوده في الخارج ايضا
بان يكون معروضا للواحق ويعتبره العقل مجردا عنها لانا نقول الفرق هو انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد
باعتبار الذهن ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فقد ثبت التمام
بانه ان اريد ان الماهية المجردة لا يوجد في نفس الامر بمعنى انه وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن
يوجد في الفرض العقلي بان يفرضه العقل بهذا الوصف فلا شبهة ولا ريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض
العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك ممنوع لان الشك في
نفسه وان اريد انه يوجد في الفرض شيء هو مجرد بهذا الاعتبار فلا خفاء فيه ولا يتصور انه يوجد في الخارج
ايضا شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار لما عرفت من الفرق فهذه وجوه لا يتسق بعد التحصيل الخلاف
بين العقلاء ويحصل من جميعها ان طرفي الانتقاض مجردة عن العوارض مطلقا ليس في نفس الامر مطلقا باعتبار
العقل فقط واما طرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن وفي اعتبار
العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب
الواقع مطلقا هذا المعنى فعليك بنفي وجود المعنى الاول في الخارج بكون الوجود في الخارج من اللواحق التي
منعها اهل المذكور في كتب المتأخرين لكن الشيخ في فصل خامس الهيات الشفاء بعدما حقق كون الماهية من
حيث هي ليست الا هي على ما مر في المسائل السابقة فههنا شيء يجب ان نتفقه وهو انه حق ان يقال
ان الحيوان بما هو حيوان لا يوجب ان يبقى له خصوص او عموم وليس يحق ان يبقى الحيوان بما هو
حيوان يوجب ان لا يبقى له خصوص او عموم فقلنا انه لو كانت هي وانه يوجب ان لا يبقى عليها خصوص عموم
لم يكن حيوان خاص او حيوان عام وهذا المعنى يجب ان يكون فرق بين ان يقال الحيوان بما هو حيوان مجردا
بلا شرط شيء اخر وبين ان يقال الحيوان بما هو حيوان بشرط ان لا يكون شيء اخر موجودا في الاعيان لكان يكون
ان الاول الامر الطبيعي موجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء اخر موجود في الذهن انتهى كلام الشفاء
والمعنى الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين الجنس والمادة في الشفاء وحققه السيد في شرح الاشارات
حيث قال ومن الكليات ما لا يتقوم معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا
عليه ولا يكون معناه الاول متناولا له فاذا ذلك المجموع بالحرية ومنها ما يتقوم معناه لا بشرط ان يكون

ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع وهذا المقارنة
وهذا الاخير قد يكون غير محصل بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يحصل بما
ينضاف اليه فيتقوم به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه او بما ينضاف اليه في المعنى
المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق بل يقال حين يقال على اشياء لا تختلف الا
بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان الاول لا يحصل
بعد التقوم لذلك المعنى في الصورة الاولى ولا يبقى منفصلا بل يحصل بعد التقوم في الصورة الاخيرة فالمعنى
يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثلا الحيوان اذا اخذ
بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق لا يقال انه
انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا او غيره مختص
بالناطق يحصل الانسان ويقال انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق محصلا متحصلا
بركان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء منه
لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه العقل
بالطبع لكنه في الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصصه
ويميزه فهو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لا تركيب فيه من الناطق والاشياء التي ينضاف
اليه بعد تحصيله لا تبينه اختلافا في الحقيقة بل تبقى معه مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان
الاسود وهكذا الانسان فتظهر الفرق بين الاشياء التي تحمل على معنى وتجعله متقوما بها انتهى كلام
شرح الاشارات وجزم المتاخرين بان هاهنا اصطلاحين وحكموا بان قول المصنف وقد تؤخذ الهيئة
محذوفا منها ما عداها او في بعض النسخ جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون
مقولا على ذلك المجموع وهو الهيئة بشرط لا شيء خلط بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق على المعنى الاول
لان قوله محذوفا منها ما عداها … ولا داخلا فيه … ولا يمكن حمله على المعنى الثاني لكان قوله
ولا توجد الا في الاذهان فان الهيئة بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف في امكان وجودها في الخارج
قال شارح المقاصد واعلم ان الحكم المحقق مع مبالغته في ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو جزء الوجود

والموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الهيئة بالمجاز لما انه
يشبه الجزء من حيث ان اللفظ الدال عليه يقع جزءا من حدها او رسمها وهذا الكلام في كتاب التجريد على تجويز شهيد
بانه ليس من مصنفاته ونقل كلام المصنف الى قوله وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه ثم قال وهذا
خبط وغلط مما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر بين المتاخرين وغيره شهادة صادقة بما يحصر الجزء الى ابن
ليس من مصنفاته مع جلالة قدره عن ان ينسب اليه مثله انتهى كلام شرح المقاصد وتبعه الشريف الفاضل في
هذا الخبط والخلط الى المصنف وقال المحقق الشريف بعد تقرير الاصطلاحين اذا عرفت ذلك تبين ان
في الهيئة فعلمها بجميع ما عداها اقترب بالمعنى الاول وان قوله بحيث لو انضم اليها فهو معتبر في المعنى الثاني
دون الاول الذي اعتبار نفس ما عداه لا ينافي المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور هاهنا هو
الانضمام فرضا الا انا نقول لا انافي اشتراط الانضمام وما يترتب عليه من انه يحصل منها المجموع يصادق
يليه وبين اجزائه في المعنى الاول انتهى ثم ان سيد المدققين قد حاشى عن اسناد الخلط والخبط الى المصنف
وانكر تحقق الاصطلاحين وقال … ليس هناك اصطلاحان فان هذه الاعتبارات الثلاثة يصح اعتبارها في شيء واحد
معتبرة في اجزاء الهيئة وغيرها وحاصل كلامه في هذا المقام هو ان المراد انما هو الهيئة المجردة لكن تجرد
لا يقارنها شيء من اللواحق اصلا كما اعتبرها القوم كذلك وسموها بالمعنى الاول اذ لا يظهر للاعتبار فائدة
فائدة بل ان يعتبر كل ما قارنها فهو زائد عليها غير متحقق معها فهذا هو معنى تجريد الهيئة عن اللواحق وهي
بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل ما يوجد في الخارج فهو يتحقق مع ما يقارنها سواء كان ذاتيا
لها او عرضيا لان المراد باللواحق هو المحمول … وهي متحدة مع موضوعها في الخارج لكون معنى الحمل ذلك
فهذا هو مراد المصنف وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان الهيئة قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يقصد
معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا
على ذلك المجموع ومثل ما اورد المحقق الطوسي عليه ان الشيخ قد صرح بان الجسم بمعنى المادة جزء من … الانسان
وسبب لوجوده وان المادة في المركب الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود المركب وانا اقول السابق
انما يتقدم عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة لها في الخارج فتنتفي وجود الهيئة من حيث انها
بخلاف ما عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه فان المادة موجودة في الواقع لجاب بانه لا يلزم من كون الهيئة

بشرط لا شيء جزء للماهية الملحوظة مع العوارض ان يكون جزء لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية
العقلية كيف لا وقد اريد بالعوارض العموم كما هي في الخارج ليست اجزاء لها فهذه طريقة في توجيه هذا المقام وثمة
طريقة للمحقق الدواني فهي ان تجريد الماهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر
دون اخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لانها اذا اعتبرت مجردة بحيث
لا تقبل انضمام الخواص حتى الهوية العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين
خاص وهو ينضم اليها فلا الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار ولذا اعتبرت مجردة بالقياس الى شيء اخر معين او اشياء
معينة كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوامه النفس ولكن لا بشرط ان لا ينضم اليه العوارض فيكون هو مأخوذا بشرط
لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود محل للنفس والنفس في المشتركة وجوده
هو الماهية بشرط لا شيء مطلقة هو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر في
المادة اما التجريد عن جميع ما عداه او عن بعض ما عداه وعلى الاول لا يكون موجودة اصلا كما قررته فلا يصح
كلام الشيخ وعلى الثاني تكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المصنف قلت المعتبر في المادة التجريد بالنسبة الى الشيء
مكملا اعتبر تجريدها بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشيء صورة لحقه فتنوع
لو اعتبر مجردا بالنسبة الى الشخص اي بحيث لو انضم اليه الشخص كان امرا زائدا عليه لا محصلا له كان مادة
بهذا الاعتبار غير محمول على المجموع والمصنف حيث حكم بانتفاء المادة اراد بها الماهية باعتبار التجريد عن جميع
ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك ثم قال فالامر في توجيه العبارة بين فاما ان يحمل قوله محذوفا
عنها ما عداها على التعميم وتوطئته ما في بعض النسخ محذوفا عنها جميع ما عداها وح لا حاجة الى قوله لا يوجد
في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم فرضية لا اعتبار التجريد بالنظر الى بعض لجواز الاعمال الالفاظ
واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما
عداه بطريق الاستخدام والاول اظهر انتهى فهذا ما قالوا في هذا المقام واقول وبالله التوفيق تحقيق المقام
انه لما تقرر في المسئلة السابقة ان الماهية من حيث هي ليست الا هي وان اللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك
الحيثية وان جميع الموجودات محصلة كانت او معدولة مسلوبة عنها في تلك المرتبة فالماهية في تلك المرتبة
محذوف عنها جميع ما عداها لا محالة فقول المصنف محذوفا عنها جميع ما عداها اشارة الى الماهية من

من تلك الحيثية على ان يكون محذوفا حالا عن الماهية لا مفعولا ثانيا للفعل بتوجيه الفصول الثاني انما قوله
بحيث لو انضم اليها لا فالماهية المحذوف عنها ما عداها هو المقسم وقد قسمها الى الاعتبارات الثلثة فالمراد من المحذوف
هو المحذوف في تلك المرتبة لا المحذوف في نفس الامر وهو المعتبر في الماهية المجردة التي هي قسم من الماهية المحذوف
عنها ما عداها التي هي المقسم فالمحذوف في كلام المصنف هو مفاد فقط وبعد هذا وبيانا انها في كلام الشيخ بحيث
بعينها من الماهية من تلك الحيثية وفي تلك المرتبة واما بيان انقسامها الى الماهية الاقسام الثلثة فهو ان
اعتبار الماهية المحذوف عنها ما عداها اما الا بشرط باعتبار انها مأخوذة محصلة او في مرتبة نفس ذاتها قابلة
لان تعتبر ذاتيات بانها او لان تعتبر عنها ذاتيات بنفس ذاتها بل محتاجة في تمامها او تحصلها الى امر يتعين
اياه ويتحد به بوجه من الوجوه واذا اعتبرت غير تامة بل محتاجة الى امر سواء كان ذلك الامر مقوما لها
محصلا لقوامها او محصلا لها كالخواص المحصل غير المقوم فهي مطلقة لان تعتبر مع ذلك الامر بشرط او لا
تعتبر لا بشرط ولا لا بشرط بل من حيث هي هي فلا دلالة الاعتبارين فاذا اعتبرت تامة محصلة من حيث مجردة
بشرط شيء كل ما فرض منضما اليها مقارنا لها يكون زائدا عليها لا محمولا لا يكون هو معها وعلى ذلك المجموع متحدة
بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار هو اعتبار اخذها بشرط لا شيء اخر فلا محالة يتقيد بهذا الاعتبار
اخر فتكون الماهية المجردة بشرط لا هي التي كلما فرض منضما اليها يكون زائدا عليها ويكون هو غير محمول
على ذلك المجموع ولذلك عبر المصنف عن الماهية المجردة التي هي القسم الاول من الاقسام الثلثة بقوله
بحيث لو انضم اليها لخ وكلا ينافي ذلك صدق هذا العنوان على الاجزاء المحمولة بالقياس بعضها الى بعض
كان هناك اصطلاح اخر وكان ذلك الجزء جزئيا من جزئيات ذلك الاصطلاح وامتناع وجود الماهية
بشرط لا بهذا المعنى اعني النسبة الى جميع ما يقارنها مما لا ينافي جواز وجود الماهية اعني الماهية بشرط لا
بالقياس الى بعض ما يقارنها بالجوانات التي يقارنها لا يحصلها الحصول لها بحيث يجوز العقل وجوده معها في
الخارجية فانها نوع محصل في نفسها وجنس غير محصل بالقياس الى ما يقارنها من الصور النوعية فاذا اخذ
بشرط لا بالقياس الى الصور النوعية يجوز العقل وجودها في الخارج مما يقارنها من الصور لا المحصلة كالجسمية
تقرير مقدمة فانطبق كلام المصنف على ما هو المشهور والمدفع توهم الخلاف من غير تكلف ولا تعمل ٣٦
لحمد لله على الشفاء كما هو اهله ثم اشرنا الى الشروع في بحث حجة الموضوع القسمة الماهية المحذوف عنها ما عداها

في نفس الرتبة وجعل الاقسام المحصورة مع عدها وجودا وعدما في نفس الامر الذي يمتنع من توهم
تجويز كون الشيء منها لتغير ات القوم جعلوا الماهية منقسمة الى الماهية المجردة اي بشرط لا والماهية
اي بشرط شيء والى الماهية من حيث هي هي اي الماهية لا بشرط شيء ولا شك ان الماهية من حيث هي هي
الماهية التي جعلت مورد القسمة الى هذه الاقسام فقد جعلوا الشيء منقسما الى نفسه والى غيره وقد يدفع
بان الماهية في مورد القسمة بيان لا اطلاق الماهية وعدم تقييدها بشيء اصلا وفي القسم تقييد الماهية بهذا
الاعتبار والفرق غير خفي ولما ان يجعل مورد القسمة حال الماهية فيندفع اشكال التقسيم الى الماهية ايضا
باعتبارها فلا يخص مادة الشبهة والتوهم المذكور بطرفها لان قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له في الجملة
بالقسم ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقيد هذا اي الماهية لا بشرط شيء اي من حيث هي هي من غير التفات الى ان يحمل
شيء في نفس الامر لا وهذا هو القسم الثالث من الاعتبارات الثلث وقد طوى ذكر القسم الثاني اعني الماهية بشرط
شيء ههنا لظهوره فان الحقائق الموجودة في الاعيان ماهيات بشرط شيء اذ لا يمكن ان يوجد ماهية الا ومعها
شيء من العوارض فالحاجة الى اخذ هذا القسم واعتباره بل التسمية بالاعتبار على سبيل الاشاكلة وسيأتي
وهو اي الماهية المأخوذة لا بشرط شيء والتذكير باعتبار الخبر كلي طبيعي والمراد من الكلي الطبيعي هو الطبيعة التي
تعرضها الكلية اعني كون الشيء كليا اذا حصلت تلك الطبيعة في العقل قال الشيخ في اول خامسة الهيات الشفا
في بيان معنى الكلي والجزئي ان الكلي يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان
ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه
من حيث طبيعته ان يحمل على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد
ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقال على كثيرين انما يمنع منه ان منع سبب ويدل عليه دليل مثل الشمس
والارض ثم قال وقد يمكن ان يجمع هذا الكل في ان هذا الكلي هو الذي لا يمتنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين
ويجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع
ان يقال معناه على كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه يستحيل ان يتوهم الا له وحده انتهى وينبغي ان يعلم ان
غرض الشيخ من هذا التمثيل هو الاشارة الى ان نحو تصوره الذي يمنع من فرض الصدق على كثيرين انما هو نحو
من التصور مغاير لنحو التصور الذي لا يمنع منه وهذا النحو هو العلم الاحساسي الشامل للشاهد والمتخيل

والتخيل والتوهم وهذا العلم هو العلم المعروف بالتعقل ويظهر من هذا ان مناط الكلية والجزئية انما هو نحو
الادراك فزيد مثلا ان ادرك بالاحساس بالمعنى الاعم فهو جزئي وان ادرك بالتعقل فهو كلي ومن هنا
اميز يظهر الفرق فهو وليتبين بين الجزئي والكلي الفرضي مثل اللاشيء حيث يمتنع فرض صدق احدهما على الكثير
دون الاخر مع اشتراكهما في امتناع الصدق في نفس الامر على كثيرين هذا وقال في الفصل الثاني منها وهو في بيان كيفية
كون الكلية للطبائع الكلية بهذه العبارة فقد تحقق اذن ان الكلي في الوجود اما هو وهو هذه الطبيعة
ما دمنا لها الحد الذي حيثناها كلية ثم قال وقد تحقق انه لا يوجد هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا
في النفس ثم قال وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو ان كانت
ذاتها لا بعينها الحقيقية موجودة في زيد لكان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد لا محالة يعرض لها وهي في عمرو الا ما
كان من العوارض مضايفة معقولة بالقياس الى زيد واما ما كان ليستقر في ذات الانسان وليس استقراره
صحيحا الى ان يصير مضافا مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن بمضاف الا الى العلوم ويلزم
من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال الجنس عند الانواع هذه الحال
عند الاشخاص فيكون ذات واحدة وهي موصوفة بانها ناطقة وغير ناطقة وليس يمكن ان يعقل ان
جبلا سليما ان انسانية واحدة اكتنفتها اعراض عمرو اياها بعينها اكتنفتها اعراض زيد فان تفرقت الا
بلا اشتراك ولا يتفرق الى هذه الاضافة بحسب ما علمنا الشيخ بان الانسان يمكن ان يكون الطبيعة
في الاعيان ويكون بالفعل كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت
التصور الذهني ثم قال في الفصل من النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكلية لا لاجل انه في النفس
بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه
الصورة هيئة في نفس جزئية فهو احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون
جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في
من صور النفس فهو جزئي ومن حيث انها يشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها
فيما سلف فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة
لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة

كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك
فهي شخصية لا محالة ثم بين ان تلك الصورة مع الصورة الاخرى الحق في تلك الجزئية او في نفس اخرى مشتركة
وكل اخرى صادق على هذه الصور وصور اخر كمفهوم الصورة العقلية وان للنفس ان يتصور ذلك
ايضا ويكون تصوره صورة جزئية مشاركة لغيرها وهكذا فيلزم التصور وينقطع بانقطاع الاعتبار
هذا اما اورد من كلامه ههنا والغرض منه ان يعلم ان الكلية معناها المطابقة والاشتراك بين كثيرين
وانها انما يعرض للطبيعة في العقل لا في الخارج وانه لا يلزم من كون صورة شخصية مطابقة لكثيرين مشتركا
بينها انهم وكون الكلية بمعنى المطابقة والاشتراك ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا فلا يكونا
متقابلين كما توهمه الشيخ القونوي واما معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين فهو ما بينه الشيخ بقوله هذه
اي هذه الصورة الجزئية التي في النفس انما كانت نسبتها الجاعلة اياها كلية هي الى امور من خارج على
ان اي تلك الخارجيات سبقت الى الذهن فجاز ان يقع عنها فيه هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فاثر
النفس فيه بهذه الصفة لم يكن للاخر تاثير جديدا لا يحكم هذا الحيوان المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة
السابق قد جرد من العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل الحد هذه المؤثرات شيء غير تلك الامور الغريبة
وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة انتهى ومحصوله ان معنى مطابقة الصورة الواحدة
الشخصية لكثيرين هو ان كل واحد من الكثيرين لو اجرد من العوارض والى اي كان الحاصل منها في العقل هو هذه الصورة
بعينها وقد يشبه ذلك بخواتيم منقوشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمع او ليتم فيها ذلك النقش وكذا ضرب
عليها خاتم اخر منها لم تتأثر الشمعة بنقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر الحاصل منه
في الشمعة هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد
منها مطابق لتلك الصورة وما يطابقها لتلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين امرين متكافئين بينهما
فيجب ان يكون كليا قلنا هذا انما يرد لو كان المراد هو المطابقة بالمعنى الحقيقي المتعارف واما اذا كان المراد
ما ذكرنا فلا ورود له اصلا فلا حاجة الى ما اجاب به المحقق الشريف من ان الكلية هو مطابقة الصورة العقلية
لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر فيه ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصورة العقلية
فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها هذا بيان معنى المطابقة واما بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة

الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو انه لو فرضت هذه الصورة موجودة في الخارج فلو انضمت بتشخص اي
واحد من تلك الكثيرين كانت عين ذلك الواحد مثلا ان تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص
عمرو كانت عين عمرو وهكذا وبعبارة اخرى ما نقله المحقق الشريف من ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك يمتنع عروضها
للصورة المعقولة ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية وانما يعرض للصورة العقلية الكلية بمعنى المطابقة
فقط بالمعنى المذكور والعبارة التي ذكرناها قد يعتبر في المطابقة مع المعنى المذكور هذا الذي ذكرناه لبيان معنى
الاشتراك ههنا واعلم ان الطبيعة اي الماهية لا بشرط شيء انما سميت بالكلي لكونها معروضة للكلية بالقوة وانما
سميت بالطبيعي اي المنسوب الى الطبيعة لكونه في مقابلة الكلي العقلي كما ان الكلي العقلي منسوب الى العقل كذلك
الكلي الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي بازاء العقل اعني الخارج فاعل لفظ الكلي وضع في الاصطلاح اولا للمفهوم المقول
على كثيرين اعني لهذا العارض ثم اطلق على معروضه وسمي بالكلي الطبيعي ثم اطلق على المجموع العارض والمعروض
وسمي بالكلي العقلي ولعلهم انما سموا الطبيعة الموجودة في الخارج كليا طبيعيا مع كونها معروضة للكلية بالقوة
دون الصورة العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل لان حقيقتها المقابلة مع الكلي العقلي انما يتحقق في
الخارج فقط كما ان العقلي يتحقق في العقل فقط على انه لا فرق كثيرا بين الماهية لا بشرط وبين الصورة
الحاصلة منها في العقل لعدم الحاجة الى الانتزاع كما يحتاج الصورة الحاصلة من الماهية بشرط في العقل اليه هذا
ثم ان الكلي الطبيعي اعني الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج لان الماهية بشرط شيء اعني الشخص موجود في الخارج
بالضرورة والماهية لا بشرط شيء اعني نفس الماهية جزء منه على ما قال وهو جزء من الاشخاص على ان يكون الجار
حالا من الضمير في موجود وذلك لان الشخص عبارة عن الماهية بشرط شيء وهو فاذا كانت الماهية بشرط
ما موجودة كانت نفس الماهية اعني الماهية لا بشرط شيء موجودة قال الشيخ في الشفاء الحيوان بما هو حيوان
والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى تقارنه ليس الا حيوانا او انسانا
وان الحيوان العام والحيوان الشخص والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه
موجود في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان وشيء اليس هو حيوانا ان نظرنا اليه وحده ومعلوم
انه اذا كان حيوان وشيء كان فيها الحيوان كالجزء منها وكذلك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته
جائز او ان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم لطبيعته

الحيوانية والانسانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في كل شخص فليس هو بهذا الشرط

حيوانا ما وان كان بالبرهان يصير حيوانا ما لا انه في حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمنع

كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا بالاعتبار انه حيوان بحال ما لا

فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فالحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض

فانه وان كان غير مفارق المادة فهو بالبياضية موجود في المادة على انه جزء اخر ومعتبر بذاته وله حقيقة

وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارنه في الوجود امر اخر ثم قال بعد نفي كون الحيوان بشرط لا موجودا في الخارج

كما نقلنا عنه سابقا بهذه العبارة فاما الحيوان مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه في نفسه

حقيقته لا بشرط شيء اخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان

وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان

وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال انتهى والمعلم انه ليس المراد من الاستدلال ان يكون الكلي الطبيعي جزءا من الشخص

الموجود على كونه موجودا انه جزء خارجي له وانه موجود بوجود على حدة وان وجود الشخص كما هو شان اجزاء

الخارجية بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد هذا للزم كون الحيوان مثلا الموجود في ضمن هذا الجنس

مخصصا النوع الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود في الخارج فهو متخصص في ذاته متعين في نفسه

ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا وكان في كلام الشيخ المنقول انفا اشارة الى هذا كيف وقد نقل الكلام

الى الحيوان الذي هو جزء لهذا الشخص الثاني فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد غير متناهية

منه وهذا المعنى اعني وجوب كون كل موجود في الخارج متعينا في ذاته هو الذي منع كون اشتراك الكلي بين كثيرين

بحسب الخارج ولزم ايضا امتناع حمل الكلي الطبيعي على ما هو فرد له ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي على الكل

الموجود الحمل عليه بل المراد انه جزء عقلي له والمراد من الجزء العقلي الذات الموجودة في الخارج هو ان العقل يحلل

تلك الذات اليه وكل ما يحلل العقل ذات الموجود اليه يجب كونه موجودا بوجود تلك الذات بمعنى انه اذا كان موجودا

لتلك الذات فاته ماهية شيء وما به الشيء هو هو فكيف يمكن كون الشيء موجودا مع كون ما به ذلك الشيء هو هو

غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من منع وجوب كون الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية

موجودة مستندا بان العرض لهذا الاعمى موجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وفي ذلك الاعمى الحصر

جزء لمفهوم هذا الاعمى الذي هو موجود فيه لكنه انه في ذات الاعمى لا لذاته وكلامنا انما هو في كونه ماهية للذات

الموجودة كالحيوان هذا وتوجيه المقام على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية كما هو المشهور والمتبادر من

كلام الشيخ بحسب الظاهر وقد نقرر بحيث يبنى الكلام عليه لا كما زعم المحقق الشريف وغيره ومتبعه الفاضل القوشجي من

ان تحقيق مذهب القائلين بوجود الطبايع في الاعيان ان اشخاصها موجودة في الاعيان مع يكون الكلي

بهويته غير محتاج الى الاستدلال فانه في ذلك الزعم وقصور في المقام كما سنبينه وبحث التشخص انه بل

الظاهر ان كون الطبيعة بعينها الهوية لا بشرط شيء موجودة في الاعيان حاصل من كون التشخص اعني الحقيقة

بشرط شيء موجودا في الاعيان بديهة غنية عن الاستدلال وانما احتاج الى تنبيه ما لا يتوهم ان كون

الهوية بشرط شيء موجودة اعني احتياجها في الوجود العيني الى شرط ما وحال ما مانع من ان يكون هو بنفسها

مطلقة بذاتها لا بشرط شيء ما موجودة وغرض الشيخ ليس الا ذلك التنبيه لا الاستدلال لا يكون الطبيعة جزءا

للطبيعة بشرط شيء وان كانت عبارته اعني قوله فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود موهمة اياه وذلك

لان هذا القول لا يشتمل على حديث الجزئية وان كان دالا عليه لان تفريع هذا القول على كون حيوان ما موجودا

انما هو لاجل الجزئية لكن التشبيه بالبياض صريح في ان تفرعه عليه انما هو لاجل ان مقارنته حال ما وشرط

ما غيرها لا يفترض وجود الحيوان بما هو حيوان كما ان مقارنة البياض في الوجود المادة غيرها لا يفترض اعتبار

وجود البياض بمجرد بياضيته فالمراد من الجزء هو جزء محمول من حيث هو ثم نزل عن جزء من مفهوم التشخص

والغرض من افتتاح حديث الجزئية انما هو تقريب ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال به عليه وكما

لا في كلام المحشي وكيف لا يكون المراد هو جزء بالطبيعة لا بشرط الذي هو جزء بحقيقة الجزء حقيقة انما

بشرط لا فلا يبقى على جميع ذلك ثم قال المحقق الشريف بقي ههنا بحث وهو انه اذا سبق الى الذهن واحد من

الافراد الشخصية ليحصل فيها صورة كلية مطابقة للامور كثيرة بل لا بد ان يجرد ذلك الشخص من المشخصات

من مطابقة الكثيرين حتى يحصل في النفس صورة عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الذهن من حقيقة

معروضة وتشخص عارض لها فان كان العارض والمعروض متمايزين في الوجود كان المعروض موجودا خارجيا

متعينا في ذاته حتى يتصور بعض ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي مركب في الذهن من عارض

ومعروض فلا يكون في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته كان صورة كلية لا في الخارج موجودا

اذا لشئ بعينه من التخصص حصل في العقل صورة كلية فذلك قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج الا للاشخاص
واما الطبائع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات
مختلفة واعتبارات شتى فظهر من ذلك ان من قال بوجود الطبائع في الاعيان ان اراد ان الطبيعة الانسانية مثلا
بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها فظاهر انه يكون الامر الواحد بالشخص في اماكن متعددة متصفا بصفات
متضادة لان كل موجود خارجي يجب ان يكون متعينا ممتنعا في ذاته عن الاشتراك فيه كما ترى وان اراد
في الخارج موجود اذا لشئ وهو في ذاته تصف صورته الكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا بطل لما ترى قال وان اراد
ان في الخارج موجودا اذا لشئ بعينه من شخص متى ما حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من
قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلام المحقق
واقول لعل منشأ الشك والنزاع بينهم ان الشئ هل يمكن ان يكون الصورة المجردة المنتزعة من التشخص مطابقة
للفرد الموجود في الخارج فيجب ان يكون ماهيته موجودة في الخارج ولا نعني بوجود الماهية من حيث هي في الخارج
ان يكون متحدة الوجود مع التشخص كما يظهر من كلام الشيخ من انه ليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا
ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا بالاعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه والثاني يمنع كون الماهية موجودة
ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا يكون النزاع الا في العبارة نعم يمكن ان يقال ان مراد الثاني هو ان الماهية
ليس لها وجود على حدة بحيث يتوهم ان من يقول بوجودها يقول بوجود على حدة وح يرتفع النزاع المعنوي بينهما
لكن بارجاع مذهبه الى مذهبنا لا بارجاع مذهبنا الى مذهبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد
حيث قال لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شئ موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك بمعنى كونها جزءا من
المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما
من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق واخر مركب منه ومن الخصوصية بل التشخص والا لما صدق
عليه وهو امتناع صدق الجزء الخارجي على الكل بحسب الحمل عليه وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد
في الذهن دون الخارج لكونه نفس المقيد محمولا عليه انتهى والطبيعة لا بشرط شئ صادقة على المجموع الحاصل
وقال ههنا انه يرد على ان الطبيعة بشرط شئ وهو المجموع الباقي من الاعتبارات الثلاث الذي قد طوي ذكره سابقا ولعله اشار
اليه ههنا كما ترى في الحيوان بما هو حيوان اعني لا بشرط شئ صادقة على هذا الحيوان وهذا الحيوان اعني المتخصص

المتخصص المشار اليه هو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان ومما انضاف اليه من التخصصات وهو الحيوان
بشرط شئ وهذا الكلام دليل على ان المراد بالجزء فيما مر من قوله وهو جزء من الاشخاص ليس هو الجزء حقيقة
بل الجزء المحمول كما عرفت والكلية العارضة للماهية اي الكلي بما هو كلي يمتنع ان يعتبر مع المعروض قال الشيخ في
الشفاء الكلي من حيث هو كلي ومن حيث هو شئ تلحقه الكلية شئ فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه
الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فههنا معنى اخر غير معنى الكلية انتهى فيقال له الكلي المنطقي لان المنطقي
انما يبحث عنه من حيث هو كلي لا من حيث هو انسان او فرس ويقال للمركب من العارض والمعروض الكلي
العقلي لانه لا يوجد الا في العقل وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان اي هما من المعقولات
الثانية اما الاول فلما مر في الفصل الاول واما الثاني فلتركبه منه وهو ايضا مثله في ذلك فهذه اعتبارات
عشرة ينبغي تحصيلها في كل ماهية ومعرفتها اتفق الشارحون وغيرهم من الناظرين في الكتاب على ان هذه اشارة
الى الاعتبارات الثلاثة الكلية والاشبه انها اشارة الى الاعتبارات الثلاثة للماهية لان المسئلة كانت فيها وهذه
الثلاثة جليلة معرفتها فليتدبر المسئلة الرابعة في بساطة الماهية وتركيبها الماهية منها بسيطة وهي التي
لا جزء لها لا بالفعل ولا بالقوة وهو البسيط الحقيقي والمطلق واما لا جزء لها بالفعل ولكن لها اجزاء بالقوة كالانواع
الانواع العرضية فانها قابلة لان يحللها العقل الى الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي الغير المطلق ومنها
مركبة وهي ما لها الجزء اما بالفعل وهو المركب الحقيقي والخارجي واما بالقوة وهو المركب الذهني والتحقيق ان الماهية
البسيطة والماهية المركبة مطلقا اعم من ان يكون حقيقيين او غير حقيقيين بدليل قوله موجودتان
ضرورة فان ما هو مركب في وجوده هو المركب الحقيقي كالانسان والبيت والبسيط الخارجي كالسواد والبياض
فانه كان وجود السواد مثلا بديهيا كان يعلم تركيبه من الاجزاء الخارجية وكان وجود الانسان مركبا ثابتا
تركيبه من الاجزاء الخارجية واما الاستدلال على وجود البسيط ههنا بوجوب انتهاء المركب اليه لكون كل كثرة
مشتملا على ما هو واحد بالفعل بالضرورة فهو وان كان تاما فهو ما تشرح منه سيجيء لكنه بيان [illegible]
الغرض وكذا الاستدلال عليه بابطال التسلسل وقد ضمنا هما اعتباريان اي البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية
العقلية وليس في الخارج ما يطابقهما متنافيان اي متقابلان تقابل السلب والايجاب بالمعنيين الذين [illegible]
فان كون الشئ ذا جزء ومعلوم كونه ذا جزء لا يصدقان على شئ ولا يرتفعان عنه وقد يتضايفان بمعنيين اخرين

ومما كون الشئ جزءا لآخر وكون الآخر كلا له فالنسبة اليه متضايفان اى يتقابلان تقابل التضايف فا

الاولان حقيقيان والاخيران اضافيان فلذا قيل البسيط الاضافى مع البسيط الحقيقى يكون بينهما

عموم وكذا النسبة التى بين المركب الاضافى والمركب الحقيقى فان البسيط الاضافى اعم مطلقا من البسيط الحقيقى لان

كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره بسيطا حقيقيا لانه لا

لجواز كونه ذا اجزاء والمركب الاضافى اخص مطلقا من المركب الحقيقى لان كل مركب اضافى مركب حقيقى وليس كل مركب

حقيقى مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزء وهذا معنى قوله فينعكسان فى العموم والخصوص

مع اعتبارهما بما مر [illegible] او يقال بان البسيط الحقيقى قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا لشئ اخر

بان المركب الحقيقى قد لا يكون اضافيا مع ان الجزء النسبى والبسيط الحقيقى يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان

يكون جزءا لشئ [illegible] اعتبار ذلك [illegible] النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما

فى بسيط حقيقى هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقى بدون الاضافى فى بسيط حقيقى لا يتركب

منه كالواجب وبالعكس فى مركب وقع جزء المركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط فى

اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقى لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس

مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه مركب حقيقى ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر فى الحقيقى الاضافة

الى جزئه وكما يتفرع الحاجة الى الجاعل فى المركب فكذا فى البسيط اعلم ان العقلاء بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بجعل

اختلفوا فى ماهيته قال الشارح القاصر قد ذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اى بسيطة كانت او مركبة وذهب

جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان

مجعولة دون البسائط اقول وجه ذهاب المعتزلة الى ما نسب اليهم هو انهم ذهبوا الى تقرر الماهيات فى العدم [illegible]

فعلى ما قالوا [illegible] ذهاب الفلاسفة اليه فهو انهم نفوا الجعل المركب عن جعل الماهية ماهية على ما يأتى عليه دليلهم

بان الجعل البسيط اعنى كون الفاعل جاعلا نفس الماهية [illegible] فان [illegible]

بالذات وبالعرض [illegible] يكون الفاعل بالذات هو نفس الماهية ويكون الوجود [illegible] منها اولا يكون

بالذات هو الوجود الخاص [illegible] بالماهية كما تدل عليه كلام [illegible] فى شرح الاشارات وما نقل

من المشائين منهم [illegible] شيخ الاشراق كما تدل عليه ما ذكرنا ينبغى حمل مذهب المتكلمين [illegible]

اعنى الجعل المركب كما تحقق هذا ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة الحاجة هى الامكان وهو عارض

الثانى انه لو لم تكن الماهية مجعولة ارتفع المجعول [illegible] لان ما فرض كونه مجعولا من الوجود او موصوفية الماهية

به [illegible] ماهية [illegible] بنفسه والجزء بعض [illegible] ليس بمجعول الثالث انه لا تقرر للماهية فى الخارج بذاتها

ثم ان فى ثبوت [illegible] يكون تقررها بالجاعل والجواب عن الاول ان معنى حاجة الممكن الى الجاعل انه لا يوجد

منه لا ماهيته وعن الثانى ان المجعول هو الوجود الخاص وما هو فرد من افراد الوجود لا موصوفية الوجود

وعن الثالث انه ليس تقرر الماهية الا وجودها وهذا [illegible] ليس هذا الوجود [illegible] الجعل المركب الذى

قد عرفت انه ينبغى ان يكون مرادهم ومستند المذهب الثانى انه لو كان الانسان انسانا [illegible] بجعل الجاعل

لا ارتفع بارتفاعه فيلزم سلب الشئ عن نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب [illegible]

على طريق السلب دون العدول [illegible] السلب الصادق [illegible] الانسان [illegible]

بانسان لا ان الانسان ليس بانسان [illegible] ان المحال سلب الشئ عن نفسه [illegible] ومستند المذهب

الثالث شرط المجعولية الامكان [illegible] نسبة وهى [illegible] فى البسيط

دون المركب والجواب [illegible] التى [illegible] النسبة اللازمة للامكان انما هى [illegible] الماهية و

وهى شاملة للبسيط والمركب هذا تم انه قال الشارح [illegible]

فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن واخر بالنسبة الى الوجود حتى يكون

مجعولا كالوجود وان ليس للماهية تقرر فى الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط [illegible]

الفاعل بجعل الماهية [illegible] موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هى

ليست مجعولة [illegible] انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض يعنى

شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها [illegible]

ما ذكره [illegible] المجعولية [illegible] الاحتياج الى الفاعل [illegible] الاحتياج الى الغير

ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة

ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهى الجسم [illegible] فان احتياج الممكن الى الفاعل فى

نفس الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط [illegible]

الجزء من قال بمجعولية الماهية مطلقا بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة اعني الهوية
بشرط شيء وهي الهوية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم يعرض الماهية من حيث هي وبعضهم ان يريد انها يعرض الماهية
من حيث المجعولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بمجعولية
الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركب
والبسيط اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى
الفاعل بالنظر الى الهوية قال ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى فهذا القول ثم الحق ومعناه ما ذكر في المواقف بعد كلام
نعم الحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لوازمها فليس
لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كانت الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي
كانت محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا وان فسر
المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا ثم قال [illegible]
ان يقال معنى قولهم الماهية ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك
اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها
حتى يتصور توسيط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولا والاخرى مجعولا اليها وكذلك لا يتصور
تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها
متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ
ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل
اتصافه موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها
مجعولة بل الماهية في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي
المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها بما بيناه انفا انتهى والحق الذي لا يشوبه بطلان
ان القول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذ احدهما على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركب
مجعول دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق بينهما لان المجعولية بمعنى جعل الماهية
تلك الماهية منتفية بينهما اصلا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان اراد كما هو [illegible]

كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى البعض
وهذا الاحتياج الذاتي لا يتحقق في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود
ونفي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده
دون البسيط فكان هذا ايضا صوابا بلا ريب انتهى اقول وهذا الكلام لا يخفى وجه عليه الا انه ينبغي تحقيق معنى
جعل الماهية متصفة بالوجود لئلا يتوهم ان الماهية والوجود كلاهما حاصلان بلا جعل وان الجاعل
انما يجعل احدهما متصفا بالاخر على ما يتبادر من المثال بل المراد ان الفاعل من حيث هو جاعل انما هو [illegible]
يجعل الفعل الى الخارج ويجعل احدهما متصفا بالاخر فهذا هو معنى جعل الماهية متصفة بالوجود [illegible]
غيره ثم اقول لكن هذا الكلام ايضا بمعنى النزاع فلم يحصل معنى يصلح للخلاف بل الصواب كما اشرنا
اليه ان يجعل النزاع في جعل المركب للماهية مع قطع النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل في الوجود
موضع الوفاق كما عرفت وجعل البسيط الماهية وقيل لا يفيد الاكثرون فمن لم يذهب الى ثبوت الماهية
في العدم من المتكلمين ورآها محتاجة الى الجاعل ولم ينف جعل البسيط ذهب الى جعل المركب ومن ذهب
منهم الى ذلك كالمعتزلة لم يرها محتاجة الى الجاعل في غير الوجود فنفى الجعل الذي يدعيه المثبتون لحاجة
اليه والفلاسفة نفوا لكونه غير معقول والمنتسبون الى المتاخرين استدلوا على كون الجعل تركيبيا ولم يمكن توهم التركيب
في البسيط نفى الجعل فيه واما في المركب فيمكن ذهاب الوهم الى كون المركب غير الاجزاء فلذلك اثبت الجعل فيه
هذا الغير ليحصل النزاع ويحصل موضع الخلاف واما تعيين ما هو الحق من هذه المذاهب فلما ذكرناه من
ذلك فمعنى كلام المصنف ان تاثير الفاعل لما كان في نفس الماهية لا في جعل الماهية ماهية ولا في جعل الوجود وجودا
كما تقرر في المتن وتحقيق حاجة الممكن الى المؤثر والمركب والبسيط سواء في الحاجة الى الجاعل لكونهما ممكنين
فالماهيات الممكنة سواء كانت مركبة او بسيطة محتاجة اليه على السواء ومجعولة بالجعل البسيط بالمعنى
الذي عرفت فهذا الكلام اليق باختيار الشيء من هذه المذاهب الثلاثة صريحا واختيار المذهب الاول
بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى وهما اي البسيط والمركب قد يوصفان بانفسهما
بمعنى سلب القيام بالغير بان يكون من الماهيات الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال البسيط العقل [illegible]
لم يعتبر الجنسية للجوهر وقد يفتقران الى المحل ويوصفان به وذلك اذا كانا من الماهيات العرضية مثال المركب [illegible]

التسلسل ومثال البسيط النقطة على قول المسئلة الخامسة في احكام اجزاء الماهية المركبة فمنها ان جزء الماهية متقدم
عليها في الوجود الخارجي والذهني وكذا في العدم الخارجي والذهني والى ذلك اشار بقوله والمركب يعدم بعدم
وجوداً وعدماً بالقياس الى الذهن والخارج لكن بين التقدمين فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب
الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى جزء ما وثانيهما ان التقدم
بحسب الوجود تقدم بالطبع فان وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم
تقدم بالعلية بشرط السبق بمعنى ان عدم اي جزء سبق لا يحتاج انعدام المركب الى عدم جزء اخر وان احتاج
عدم ذلك الجزء في كونه علة تامة لعدم المركب الى سبقه على انعدام ساير الاجزاء فالسابق لو كان عدم جزء واحد
كان هو العلة ولو كان عدم جزئين معاً لم يكن شيء منهما علة تامة لعدم السبق بل كلاهما معاً علة تامة
فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخصي الذي هو عدم المركب المتحقق على تقدير تسليم كون الاعدام
الشخصي شخصياً وكذا الكلام في انعدام ساير العلل الناقصة فان كلاً منها علة تامة لعدم المعلول فعلى هذا لو
الفاعل مثلاً مع عدم جزء من المركب في زمان فان لم يكن لعدم الفاعل مدخل في عدم ذلك الجزء فعدم ذلك
الجزء هو العلة التامة لعدم المركب والا فالمجموع العدميين علة تامة له ثم انه قد قيل ان عدم الجزء هو بعينه
عدم المركب ومن ثم استشكل بتصور انقطاع الجزء مع تصور بقاء الهيئة بخلاف العلل فانه يمكن تصور
انتفائها مع بقاء الهيئة وان كان المتصور مستحيلاً كما في لوازم الماهية وعلى هذا القائل كون عدم المركب
الواحد الشخصي كلياً باستقلال افراده وكل واحد منها عدم جزء واحد من ذلك المركب بخلاف عدم البسيط فانه
لا يتعدد اعدام علله الناقصة اذ ليس عدم علة منها عين شيء من تلك الاعدام وهو اي تقدم الاجزاء على الهيئة
علة الغنى عن السبب اي علة لكون الاجزاء مستغنية عن السبب حين تحقق الكل لامتناع تحصيل الحاصل
فهذا التقدم من السبب انما اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني بان يكون مصداق العقل بثبوت الجزء
للماهية مستغنياً عن الوسط بين الجزء وبين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى غنياً عن السبب
وهذا معنى قوله وباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني وليس المراد الغنى عن السبب مطلقاً الا بمعنى
في الكل عن السبب الجديد كما اشرنا اليه فلوازم الماهية تشارك الاجزاء فيه فانها لا تحتاج ايضاً الى
سبب جديد بعد تحقق الماهية لا مفتقرة الى تحصيل الحاصل كما في الاجزاء فحصل للجزء خواص ثلث الاولى

الاول يتقدم في الذهن والخارج الثانية الاستغناء عن الوسط في الاثبات الثالثة الاستغناء عن السبب
في الثبوت واحدة هي الاولى متعاكستان اي كل ما هو جزء الكل فهو متقدم عليه وكل ما هو متقدم على الكل فهو
جزء له فيكون خاصة مساوية وههنا اشكال قوي فتحير وان دفعه وهو ان اريد بالخاصة الاولى
التقدم بحسب الوجودين جميعاً وهو الظاهر مما صرح به الامام فالجزء الذهني كالجنس لا يتقدم بحسب الوجود
الخارجي وان اريد ان الجزء الذهني يتقدم في الوجود الذهني والخارجي في الخارج فالعلة الفاعلية مثلاً متقدمة
وليست بجزء واختلفوا في التقدم هنا فذهب شارح المقاصد الى ان ما يعرض للجزء من التقدم في الذهن
باعتبار كونه جنساً او فصلاً او متقدماً في الخارج باعتبار كونه مادة وصورة فيه المحقق الدواني فذهب الى
ان الجزء هو الماخوذ مادة لا جنساً او فصلاً وهي متقدمة في الوجودين وان الملازمة العقلية القريبة كما
في الماهية البسيطة جزء حقيقة اذ لا تركيب هناك حقيقة ولا يخفى ما فيها وذهب المحقق الشريف الى
ان الخاصة الاولى هي تقدم الجزء مع كونه محمولاً كما ان الحمل لا يوجد في الاجزاء الخارجية والعلة وباعتبار التقدم
لم توجد في اللوازم البينة فاختصت بالذاتي على الاطلاق فهو يجعل هذه الخاصة خاصة للاجزاء
المحمولة لا مطلقاً قال انما وقع الاشتباه في هذه الخاصة لانهم في بيان الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا
الى ان التقدم مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة المطلقة للذاتي هي التقدم
على الماهية في الوجودين وكذا في العدمين ولم يريدوا ان الذاتي متقدم على الماهية في الوجود الخارجي
اذ لا تغاير في الوجود الخارجي بينهما بل ارادوا ان الجزء ان كان جزءاً ذهنياً كان متقدماً في الوجود الذهني
وهو الذاتي وان كان جزءاً خارجياً كان متقدماً في الوجود الخارجي فقد تعرضوا لبيان تقدم الجزء مطلقاً
مع انهم بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم قال ولنا ان نقول انهم عدوا كون الشيء متقدماً على الكل
مع كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مطلقاً لا تنتقض بالعلة الفاعلية هذا كلامه ولا يخفى بعده
الشارح القديم الى ان المراد بتقدم الجزء على الكل تقوم الكل به وحينئذ فلا ينتقض بالعلة الفاعلية وفيه انه
لا معنى لكونه جزءاً الا انه يتقوم المركب به فلو كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزءاً
انه يحصل به ومذهب الشارح القوشجي الى ان المراد ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين ان كان بينهما
مغايرة في الوجودين فان كانت المغايرة بحسب الوجودين معاً كما في البسيط متقدماً فيهما معاً

وفي الذهن فقط كان المركب العقلي متقدما في نفسه فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل لتقدم
عليه وهذا لا يخفى التكلف فيه وذهب بعض المدققين الى انه لا منافاة بين الاتحاد في الوجود الخارجي وبين
التقدم فانه راجع الى الاحتياج في الوجود وهو لا ينافي اتحاد المتقدم والمتاخر في ذاتيهما لجواز ان يكون الشيء
الموجود من حيث انه جزء لحق مرتبة اليه من حيث هو كل وقد يؤيد ذلك بما ذكر في كلام الشفا من تقدم
الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم البسيط على المركب وذلك لا يتاتى الا على ذلك
لكون الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط شيء فليتدبر فهذا حاصل ما قالوا في هذا المقام
واقول التحقيق ان تقدم جزء الماهية عليها التقدم بالماهية وهو الذي قد زاده قوم سادسا او سابعا من اقسام التقدم
لا التقدم بالوجود فلا ينافي الاتحاد معها بالوجود فاجزاء الماهية متقدمة عليها بالماهية سواء كانت الماهية
موجودة في الذهن او في الخارج فالتقدم بالماهية في الوجودين هي الخاصة المطلقة لاجزاء الماهية فان كل
جزء فهو متقدم بالماهية على الكل في الوجودين وكل متقدم بالماهية على الكل في الوجودين فهو جزء له فليتفطن
والنسبتان هما الثانية والثالثة اعم من جزء الماهية لان كل ما هو جزء للماهية فهو مستغن عن الوسط
في الاثبات وعن الواسطة في الثبوت وليس كل ما هو مستغن عن الوسط بجزء للماهية لصدقه على اللوازم
البينة وكذا ليس كل ما هو مستغن عن الواسطة في ثبوته للماهية بجزء لها لصدقه على لوازم الماهية مطلقا
سواء كانت بينة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بينة كتساوي زوايا المثلث لقائمتين لكنهما
نسبتان اضافيتان وليستا بمطلقتين ومنها انه لا بد في المركب الحقيقي وهو ما يكون له وحدة حقيقية
واحدة حقيقية كالانسان والياقوت لا وحدة اعتبارية كالعشرة والعسكر ويصير الوحدة الحقيقية
ان يتصف بها بلوازم وآثار لا يكون على مجموع آثار الاجزاء ولوازمها كالياقوت واحدة لا كعشرة
يواقيت من حاجة لبعض الاجزاء الى بعض والا امتنع ان يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية
بالضرورة كالحجر الموضوع بجنب الانسان ولا يمكن حصول الحاجة بين الاجزاء بان يكون كل جزء محتاجا
الى الآخر باعتبار واحد والا لزم الدور ومنها ان اجزاء الماهية قد يكون خارجية وقد يكون ذهنية كما
اشار اليه بقوله وهي قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود على حدة غير وجود الآخر فلا
يمكن حمل بعضها على بعض ولا حمل على الكل وهذه هي الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكاجزاء

البيت والسرير وقد تتميز في الذهن بان يكون كون كل واحد منها موجودا بوجود على حدة غير وجود الآخر
بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل يكون جملة الاجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد وهذه هي الاجزاء
العقلية المحمولة كاللون وقابض البصر للسواد واعلم ان المراد من الجزء المحمول ان يكون الجزء بما هو
محمولا على جزء آخر او على الكل لان الجزء بما هو جزء موجود بوجود مغاير لوجود الجزء الآخر ولوجود الكل
وقد مر ان مصحح الحمل هو الاتحاد في الوجود بل المراد ان ما هو جزء يمكن ان يؤخذ باعتبار ما يصير بذلك الاعتبار
محمولا فما هو جزء باعتبار وهو اعتباره بشرط لا محمول باعتبار آخر وهو اعتباره لا بشرط والمراد من لا بشرط
وبشرط لا في الاجزاء المحمولة ليس بالقياس الى اي شيء كان بل بالقياس الى ما يمكن ان ينضاف اليه ويصير متحدا
الوجود به فالحيوان بشرط لا بالقياس الى شيء من الفصول هو الجزء والمادة العقلية ولا بشرط شيء منها هو
المحمول على النوع والفصل وكذا الناطق بشرط لا بالقياس الى الحيوان هو الجزء والصورة العقلية ولا بشرط
بالقياس اليه هو الفصل والمحمول ومعنى كون التركيب في العقل لا في الخارج هو ان تميز الاجزاء بعضها عن بعض
ومن الكل انما هو في العقل لكون كل منها موجودا بوجود على حدة لا في الخارج لاتحادها بالوجود فيه
كون السواد مثلا بسيطا في الخارج ومركبا في العقل هو ان جزئيه اعني اللونية وقابضية البصر مثلا متحدان
في الوجود الخارجي ومتمايزان في الوجود العقلي بمعنى ان العقل اذا نظر الى ماهية السواد يجدها ملتئمة
من جزئين متقومة منهما مع قطع النظر عن كونها موجودة ام لا فظهر ان هنا التركيب لحقيقة من الاجزاء
الا ان التميز بين الاجزاء ليس في الخارج بل في العقل فان هذا التحقيق الذي [illegible] من ان لا تركيب هنا لحقيقة
مخالف للتحقيق وهذا التحقيق مع ذهابه الى ان تقرر الماهية متقدم على تقرر الوجود كما ترى ما ينافي
المحقق الشريف ذكر ان في التركيب العقلي من الاجزاء المحمولة اشكالا تحيرت فيه الاوهام واختلفت آراء
الاعلام فمنهم من قال ان المعنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هنالك شيئا واحدا كالانسان فله
له معان كالاستغناء عن الموضوع والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق مستتبع لمعان
اخر كالتحيز والحركة في الاقطار والادراك والنمو والتعجب فالمأخوذ من المتبوعات كالجوهر والجسم والنامي
والحساس والمتحرك بالارادة والناطق هو الذاتيات والمأخوذ من التوابع كالمتحيز والمتحرك في الاقطار
والمدرك والمتعجب هو العرضيات ونحن نسلم بهذا التحقيق ان الذاتيات من [illegible] الذي هو

اركان الحكمة وفيه بحث لان تلك المعاني المستبعدة ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة
في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا بالمواطاة ولا المشتق منها ذاتيا لان المشتق من جزء خارج يشتمل على
نسبة خارجة عن المركب والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له وان كانت خارجة عنه يكون
بالقرينة الاولى وههنا اقوال الخرو والضبط في تقريرها وتحريرها ان يقال ان الانسان مثلا يصدق عليه
مفهومات كالجوهر والجسم والحيوان والماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات
اليه على التسوية بل منها ما هو خارج عنه كالماشي واخواته ومنها ما ليس كذلك كالجوهر واخواته وهذه المفهومات
التي ليست بخارجة عنه لا شك انها امور متغايرة في الذهن بحسب انفسها او وجوداتها فهذه الصور
المتغايرة في الذهن اما ان يكون صور الشيء واحد مختلفة او لا شياء مستقلة في الهوية وعلى التقدير الثاني
اما ان يوجد تلك الهويات المتعددة بوجودات مختلفة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة والاخير يطلبها
ذهب الى كل منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشيء واحد لا تعدد في ذاته ووجوده بل هو
بسيط في ذاته ووجوده انما تنوع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتغايرة وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة عين المركب في الخارج مهية ووجودا وان جعلها بعينه جعل فيه الثاني ان يكون تلك الصور
مختلفة المهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة مغايرة للمركب
مهية لا وجودا الثالث ان يكون تلك المهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة مغايرة للمركب مهية ووجودا والاشكال وارد على كل واحد من هذه الاقوال اما على
الاخير فلامتناع الحمل بين الموجودات المتغايرة وان عرض بينها اتحاد ما امكن واما على الثاني فلان
هذا الوجود ان قام بكل واحدة من تلك المهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان
قام بمجموعها لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما القول الاول فلان الصور المختلفة
المتغايرة كيف يجوز ان يكون مطابقة لامر بسيط في الخارج اذ مطابقة احدها له يمنع من مطابقة الاخرى
ويجاب بان مجموع الصور ليس مطابقا للبسيط لا كل منها واستحالة مطابقة صور متغايرة لشيء
واحد انما هي في الصور الحسية كالنقوش على الجدار والموجودة في الخيال واما الصور التي ينتزعها
العقل من الجزئيات بحسب استعداداته وشروط يحصل بكثرة مشاهدة النفس الجزئيات او قلتها ونسبتها

لما ان كان مباينا فيه اقوال لا يسعه الا الاشتباه هذا هو القول المشهور وعليه المحققون الى هنا حصل كلام الشريف
وانت خبير بان هذا القول الاخير يرجع الى نفي التركيب حقيقة كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا يخفى انه تعسف
فيه وبعيد ان يكون مختار المحققين واما ما اخترناه فهو القول الثاني من هذه الاقوال ولا يرد عليه
ما اورده اذ الوجود لا يقوم بالمهية اذ القيام فرع وجود شيء في نفسه لا وجود الموجود بل الوجود هو كون
المهية لا امر قائم بها وليس ايضا بمخصص الوجود بمجرد الاضافة الى المهية فيلزم كون وجود هذا نفسه
وجود ذلك بعينه كما ان جميع ذلك فلا استبعاد في ان يكون كون واحد كونا لامور متكثرة متحدة
بهذا الكون ولا يلزم ايضا وجود الكل بدون وجود الجزء اذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم العجب ان
المحقق الدواني مع كونه منادبا بنفي التركيب حقيقة في غير موضع احتاج ههنا الى القول الثاني حيث قال
فان قلت ما الذي يختار من هذه الاحتمالات في تلك الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودان
بوجودين متغايرين ولا يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل
ثم انه تفتح ما اورده على هذا القول من لزوم وجود الكل بدون الجزء او قيام العرض الواحد بامور متعددة
بان طبيعة الجنس المطلقة بشرط الفصل لا تغاير الفصل المحصل لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان المتحصل
بين ان انضمام اليه ما يتمم اليه فانما يتم اليه من حيث انه بعينه ويحصله من حيث انه امر آخر محصل لها
ثالث كما صرح به الشيخ في الشفاء فالوجود انما يعرضهما من حيث هو هو لا من حيث هما اثنان هذا
ان القائل بالقول الذي ذكره المحقق الشريف ولا ليس بواحد من هذه الاقوال الثلثة لانه حيث اعتبر
فيه حصول تلك المعاني المستبعدة في الخارج كما هو المتبادر ورد عليه ما ابطل به الشق الاول من الترديد
في البحث عليه من لزوم كونه مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يمكن ان يكون بواحد من القول الثاني والثالث
وحيث قال لا معنى للتركيب هنا الا ان ذلك فلا يمكن كون تلك المعاني داخلة في ذلك الشيء فلا يكون هو
الثالث فان مركبا اشد تركيبا من المركب من الاجزاء الخارجية بل الظاهر ان تلك المعاني خارجة
الا انها لما كانت منتزعة منه ومتفقة على سائر المعاني جميعها بالذاتية مجازا او صح فلا يمكن ان يكون التعريف
الاول بل ينبغي حمله على ما حمل الشق الثاني ثم ابطاله بما ابطل فهذا القول على ما ذكره قدس سره في تقديما
داخل في هذه الاقوال الثلثة ونقلنا على الشق الاول واما الخارج عنه لكنه غير معتبر هنا في الاقوال

وذلك بناء على الشق الثاني فلذلك حصر الاحوال في الثلاثة ومنها تعلم ان الشارح القوشجي استفاد مما ذكره
في ابطال هذا القول وهو قول المشتق من حيث هو خارج مشتمل على نسبة خارجة وهو مشتمل على ما هو خارج
لا يكون ذاتيا للذات الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومها مشتقا ولقد اصاب في ذلك وما ذهب اليه المحقق الدواني
من ان مفهوم المشتق كالابيض لا يشتمل على النسبة بل هو معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسفيد وكذا
في مفهوم الموصوف معناه واحد وانما الفرق بين الابيض والبياض من جهة الاعتبار فاذا اخذ بشرط لا
كان بياضا واذا اخذ لا بشرط كان ابيض كما ان الطبيعة الجنسية جنس ومادة باعتبارين قال وهذا هو تحقيق
الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات تكلف ومخالف لما صرح به الشيخ وامثاله
هو لا يبالي بذلك وسيد المدققين اعني … الى ان المراد من المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة
بالفعل ولكن ينحل الفرق في انه لا يجعل مفهوم المشتق بل هو عنده معنى آخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدخل
الذات والنسبة في التعبير لا في المعبر عنه هذا ومنها انه اذا اعتبر عروض العموم وعروض معنا يفيد يعني الخصوص
لاجزاء المهية وعلم عروضهما لها فهي تتباين اي لا يصدق بعضها على بعض وقد تتداخل اي تتصادق
فالمراد بالمتداخلة ما يكون بينها تصادق في الجملة فيشتمل المتساوية والاعم والاخص مطلقا ومن وجه ايضا
كما صرح به شارح المقاصد وهذا بحسب الاحتمال واما بحسب ما يطابق الوجود فاجزاء المهية الحقيقية
اذا كانت متداخلة لا يكون الا اعم واخص اما مطلقا كالحيوان والناطق للفرس … كالحيوان و…
للانسان لتحقق التطور في بعض … ما هو المشهور عند الشيخ انه … تركب المهية
الحقيقية من الاجزاء المتساوية غير متحقق وسيأتي ابطاله … من المهية الاعتبارية المركبة من
النامي والحساس ومركب من الحساس والمتحرك بالارادة فهذه حال الاجزاء المتداخلة واما المتباينة
فاما متماثلة كما في العشرة من الاحاد واما مختلفة محسوسة كما في البلقة من السواد والبياض او معقولة
كما في الجسم من الهيولى والصورة وكما في العدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة او مختلفة كما في الانسان
من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد ينقسم المتباينة الى ما يكون الشيء مع ما عرض له من الاضافة
الى الفاعل كالعطاء فانه عطية مقرونة بالفاعل والى القابل كالفطوسة لتقعر في الانف والى الصورة
كالانفطار للانف … والى الغاية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة لما هو غاية لها وهو التزين

الاربع بهما او الى ما يكون الشيء مع اضافة الى الاربع كالخالق والرازق والى ما يكون الشيء مع الاضافة الى
ما هو خارج عنه من علة او معلول او باعتبار لغير الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن او عدمية كسلب ضرورة في
الوجود والعدم للامكان او مختلط من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية ايضا
اما حقيقية كما في العشرة من الاحاد او اضافية كما في الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافتين مختلفتين
او من … ممتزجين منهما كما في السريرة … مركب من الخشب ومن الترتيب … ومنها انه قد يتخذ … جزءان
المتداخلان ولعل لهذا الحد … المتباينة مع كون الانسب هو العكس وكذا ذكره الشارح القوشجي مولدا
بغير شرح … ان كانت ماخوذة من الاجناس وصور الكائنات ماخوذة من الفصول فذكر
المولد فقط … طريقة الاكتفاء كما ذكره المحقق الدواني وقد يتخذ محمولا وذلك اذا اعتبرت لا بشرط
شيء وقد عرفت ذلك … فيعرض لها اي الاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية مخصوصة ومنها ان الجزء المحمول
اما ان يكون مشتركا بين المهية وما يباينها من المهيات او لا بل يكون مختصا بها وعلى الاول فاما ان يكون
تمام المشترك بينها وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينها فهو مميز المهية في الجملة كالناطق
وهذا هو الذات المميز وهو المراد من الفصل وبيان ذلك مشهور في كتب المنطق وفي هذا الكلام …
الى اتحاد الاجزاء الماخوذة موادا وصورا والماخوذة جنسا وفصلا بالذات وكون تغايرها بالاعتبار
فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية انما يتخذ من الاجزاء الخارجية فيما هو مركب في الخارج فالجنس
ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وسيأتي عن قريب كلام متعلق بهذا وجعل …
الجنس والفصل واحدا لا اتحادهما في الوجود والا امتنع الحمل وكون المجعول هو المهية باعتبار الوجود
كان الجنس كالمادة في ان المركب حاصل معها بالقوة وهو معلول الفصل والفصل كالصورة في
المركب حاصل معها بالفعل وهو علة الجنس وهذا اشارة الى الحاجة التي بها يحقق الاتحاد بينهما المقتضي تركب
مهية واحدة وحدة حقيقية منهما وبيان ذلك على ما حققه المحقق الشريف في حواشي التجريد …
كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هي … كل واحد
منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليه الفصل تحصلت
وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحد من تلك الاشياء فالفصل علة لاتصاف

الجنس في الذهن ومحل التعيين ودفع الابهام والمحصل المعين الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة
للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعلى هذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية و الفصلية
على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن بعيد لانه لا يعقل الجنس الا مع الفصل وكذا
توهم كونه علة الوجود في الخارج والا لتغايرا في الجعل والوجود ولامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا
فصل له بناء على ان المراد بالفصل ههنا ما هو بعض الذات الذي يحصل الشيء ويميزه عما يشاركه في جنسه
صرح بذلك الشيخ في الشفا كما سيأتي فلا يجوز من الامرين المتساويين الذين تركب منهما ماهية ان يفصل بعضها
لها بهذا المعنى فان قلت احد الامرين لازم وهو اختلال الحصر الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل كما ان تجويز
تحقق الفصل فيما لا جنس له وذلك لان المراد من الفصل لو كان ما ذكرته كان الحصر صحيحا ولو كان اعم
كان التجويز لانا قلنا اذا عرفت وجوب هذا وتحققت انها متميزة بعضها عن الاجزاء العقلية الا بالوجه المذكور
احتمل عندك المنع المذكور ووقع الكلام بلا شبهة وكل فصل تام اي فيما هو معتبر في الفصل وهو التحصيل
والتمييز كما اشرنا اليه وهو الفصل القريب لصحة لكون البعيد غير واف بتمام التحصيل والتمييز كما لا يخفى
فهو واحد اي لا يمكن فصلان قريبان لماهية واحدة وذلك لان التحصيل والتمييز يتم باحدهما فيبقى
الاخر معنى لا حصة نعم ربما لا يكون الماهية الفصل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها فيدل عليها باثر
عوارضها او يوضع مكانه ويطلق عليه الفصل تسامحا كالناطق فانه وضع مكان الفصل الحقيقي للانسان
لاثر اقرب اليه من باقي عوارضه كالمتعجب مثلا فاذا اشتبه الحال في تقدم احد العارضين على
الاخر فيوضعان معا مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة بالقياس الى الفصل الحقيقي للحيوان اذ المتحقق
ظهور تقدم احدهما على الاخر ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة بمعنى كونهما
في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فيكون بينهما اما عموم من وجه وهو ظاهر او مساواة ويكون
الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي
المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويكون كل منهما عرضيا للاخر فان اي من الانواع التي بازاء الماهية
والا لم يكونا او احدهما تمام الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك انه لو كان لماهية واحدة جنسان في
مرتبة واحدة لكان لكل منهما فصل يحصله فيحصل به كل منهما نوعا على حدة وذلك محال

على وجه هما فيلزم ان يكون ماهيتان لا ماهية واحدة ولعل التعريض بما اخذ ذلك الامتناع والاثبات
الى الظهور وقيل معناه لماهية واحدة مع ظهور كون المراد ذلك فلا تركيب عقلي الا منهما او لا بد كل
مركب من الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان يكون اجزاؤه منحصرة في الفصلين
وذلك لانه لما ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له ثبت امتناع انحصار الاجزاء في الفصول ولما ثبت انه
لا يوجد جنسان الا ويكون احدهما جزءا للاخر اقرب ووجب تناهيها الى ذلك يلزم
لكون الفصول علة والاجناس معلولة واورد عليه بانه لا ترتب هناك الا بين الاجناس فقط فلا
الفصول فقط حيث لا علية بين احاد واحد من القبيلين ولا ترتب ايضا بين الاجناس والفصول اذ
معنى الترتب المنفي دل البرهان على استحالته ان يكون كل واحد من السلسلة معلولا لسابقه وعلة للاخر
وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس شيء من الاجناس بعلة ولا شيء من الفصول بمعلول فقيل يمكن ان يراد
بالترتب ههنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعيد يجب كونه جزءا للقريب والجزء علة
فيترتب من الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان ذلك في الفصول اذ ليس الفصل العالي
جزء للفصل السافل يتمسك فيها بوجوب كون الفصل التام في كل مرتبة من مراتب الاجناس واحدا
بحيث كانت الاجناس متناهية كانت الفصول متناهية فاورد على الوجهين انه انما يتم شيء منهما
لو كانت الاجزاء المحمولة متغايرة بحسب الوجود والامر العلية والامر بحسب الخارج فالوجه في
هذا الحكم التمسك بلزوم امتناع تعقل كنه الماهية مع كون الكلام في الماهية التي يمكن تعقلها بالكنه
كذا في الحواشي الشريفية واقول كلام الشيخ في الهيات الشفا صريح في ان كل ما الترتيب بالعموم والخصوص
يمتنع عدم تناهيه حيث قال ... تناهي ... الصور الثلاثة التي واحدة وان الكثرة ...
على نهج الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي فقد علم
تناهيه فليتدبر وقد يكون منها اي من الجنس والفصل عقلي وطبيعي ومنطقي لجنسها اي كما ان
ماهية جنس لها بعينه كما عرفت ويمكن ان يكون المراد كما قال الشارح العليم وفضل المحقق الشريف
ان مفهوم الكلي الذي هو جنس لها بالحقيقة يعرض للكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم
الكلي وحده وليس كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهوما

الكليات الخمس وليس كليا منطقيا ومركبا من العروض والعارض وليس كليا عقليا والفرق بينه وبين
الاول هو ان مفهوم الكلي هنا لا اعتبار منزلة الطبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية
بالنسبة الى مفهومات الجنس وفى الاول مفهوم الكلي عارض لطبايع غير محصورة وهذا العارض ليس
كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته كليا طبيعيا والمجموع المركب منهما كليا عقليا بل هذا الذي
قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق عليها وهو المناسب لقول الجنس ها هنا وفي الاول
كما لا يخفى وايضا فيه دقة وغرابة دون الاول مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن مطابقة للمثل
كما لا يخفى وهي اما عوال او سوافل او متوسطات ان الجنس فلانه قد يكون لماهية واحدة اجناس مترتبة
بعضها فوق بعض فما هو فوقه يكون اعم مما هو تحته والجنس العالي ما يكون جنس الجنس ولا
يكون جنس لجنس آخر فوقه والجنس السافل ما يكون جنس لجنس آخر تحته ولا يكون هو جنس لجنس آخر والجنس
المتوسط ما يكون جنس الجنس آخر وجنس لجنس آخر تحته واما الفصل فليس الترتيب فيه كالترتيب في
الاجناس اذ لا يكون فصل جزءا لفصل آخر والترتيب فيه يتحقق بما اشار اليه بقوله وفصل كل جنس
يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى عاليا والسافل سافلا والمتوسط متوسطا فالترتيب في
الفصول تابع للترتيب في الاجناس وكذا الافراد الذي هو مقابل الترتيب يكون في الفصل تابعا للافراد
في الجنس ولهذا اكتفى بذكر افراد الجنس فقال ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا
تحته وظهر منه ان الفصل منه ما هو مفرد وهو فصل الجنس المفرد ولما ذكر في الترتيب ان الفصل المفرد ما هو فصل الجنس المفرد وهما اي الجنس والفصل
اضافيان او معقول كل منهما بالاضافة الى شيء آخر فان الجنس جنس بالقياس الى النوع وكذا الفصل
بالقياس اليه وقد يجتمعان في شيء واحد بان يكون جنسا وفصلا بالقياس الى شيئين كالحساس فانه جنس
للسميع والبصير وفصل الحيوان مع التقابل اي مع كون كل منهما مقابلا للآخر فان الجنس مقول في جواب
ما هو والفصل لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن ذلك الاجتماع ليس من جهة واحدة وبالقياس
الى شيء واحد بل من جهتين وبالقياس الى شيئين فان جنسية الحساس انما هي بالقياس الى السميع مثلا
وفصليته بالقياس الى الحيوان ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون جنسا له ولا
مقوما له وجزءا منه ولا يكون الفصل محصلا للجنس فالمحقق الشريف وتقييدا لجنس الفصل بما

لا بفصل اذ لو كان الجنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع آخر مختلفة الاشتراك وحقيقته فان كان تمام
المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصلا
كالقريب ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل والا لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجنس
وايضا لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل
وبذلك يظهر صحة ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بالاشتباه انتهى واعلم ان هذا
والشارح لو اورده واضح جدا فلا ينبغي الى الشارح ما يذكر في هذا المقام واذا نسب الى الجنس والفصل الى
ما نسبا فان النسبة الى النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع وانت خبير بان هذا
مختص بالفصل القريب بخلاف اعمية الجنس فانها شاملة للقريب والبعيد كما في الحواشي الشريفية
منه الشيخ في الفصل المعتبر في الفصل القريب من جميع الشارح كما ان الفصل البعيد للماهية انما
في الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها وانما نقول انه فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها
وهو بعيد لان فصل الجنس لا شك انه جزء النوع حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما جنسا
حقيقة او فصلا حقيقة على ما قيل واقول بل التحقيق ان كل فصل للماهية فهو مساو لها من حيث هو
وان كان اعم منها لا من هذه الحيثية فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه حيوان لا من حيث
انه انسان فهو انما يساوي الانسان من حيث هو حيوان وان كان اعم من حيث هو انسان فليتدبر جدا
متعلقة بهذه المسألة الاولى قد اشتهر فيما بينهم ان المشهور ان الاجزاء العقلية فيما هو مركب خارجي
ماخوذة من الاجزاء الخارجية بمعنى ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة ونعم
صاحب المحاكمات وتبعه المحقق الشريف بان هذا المشهور باطل لان تركب الماهية من الاجزاء الخارجية
والمحمولة معا ممتنع والا لزم ان يكون لماهية واحدة حقيقتان مختلفتان بيان ذلك انه لو جاز
ذلك فلا شك انه اذا حصلت الاجزاء المحمولة في العقل حصلت فيه ماهية المركب فلو كانت الاجزاء
خارجية ايضا وحصلت تلك الاجزاء في العقل كانت الماهية حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول الماهية
في العقل الا حصول جميع اجزائها فيه وقد نبه على هذا بقوله الشيخ في الحكمة المشرقية بان التعريف بجميع
الاجزاء الخارجية تحديد تام بحيث لم يبق جزء آخر فنقول ان لم تشتمل تلك الاجزاء المحمولة على الاجزاء

الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة لهيئة المركب وان اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زائد فهما هي
اجزاؤه الخارجية للمركب كانت الاجزاء الخارجية بعينها هي الاجزاء العقلية فلا يكون احدهما محمولة
والاخرى غير محمولة وان اشتملت عليه كانت الهيئة الملتئمة من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى
غير الملتئمة من الاجزاء الخارجية فيكون لشيء واحد هيئتان مختلفتان لا يقال انها لا يشتمل على
امر زائد ومع ذلك الفرق بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة مشتقات والخارجية مبادئها لانا
نقول انما اشتمل عليه المشتق دون المبدأ من النسبة لا يمنع ان يكون معتبرا في الجزئية ضرورة كونه
خارجة فلا يحصل الفرق على انه لو كان معتبرا في الجزئية لاشتملت المحمولة على امر زائد وهذا خلاف ما تمسك به
في امتناع كون الشيء ذا اجزاء عقلية وخارجية معا وانت خبير بضعف هذا التمسك فانك قد عرفت ان
الجزء المحمول بما هو محمول ليس بجزء حقيقة لامتناع حمل ما هو جزء حقيقة بل هو جزء الحد وحد الشيء
ليس هيئته بل الدال على هيئته فالاجزاء المحمولة مشتملة على امر زائد بالاعتبار وهو اعتبارها لا بشرط شيء وهو
داخل في الحد الخارج عن الهيئة وغير مشتملة على امر زائد بالذات بل هي بالذات عين الاجزاء الخارجية
في المركب الخارجي فالحق ان كل مركب من الاجزاء المحمولة مركب من الاجزاء الغير المحمولة التي هي الاجزاء الحقيقية
اما في الخارج وهي المادة والصورة الخارجيتان واما في العقل فقط وهي المادة والصورة العقليتان من
الاجزاء الخارجية اعني المادة والصورة الخارجيتين سواء كانت مادة اولى او ثانية مركب من الاجزاء
المحمولة اذ ليس المراد من الاجزاء المحمولة هنا الا تلك ماخوذة لا بشرط شيء فان السرير مثلا الخشب جزء
مادي والهيئة جزء صوري فاذا اخذنا لا بشرط وقيل خشب ذو هيئة مخصوصة حصل حد السرير المؤلف
من جنسه وهو الخشب الماخوذ لا بشرط وفصله وهو الهيئة المخصوصة الماخوذة كذلك ولا يشتمل
على امر زائد على ما هو معتبر في تقوم حقيقة السرير سوى الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحد
وخارج من المحدود فلا يلزم من ذلك ان يكون الحاصل في الذهن من الحد غير مطابق لحقيقة السرير
ولا ان يكون للسرير حقيقتان مختلفتان **البحث الثاني** قد عرفت ان الاجزاء الخارجية موجودة
في الخارج بوجودات متعددة ولذلك امتنع الحمل فيما بينها بخلاف الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج
بوجود واحد ولذلك يحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود فالمادة والصورة

والصورة موجودتان بوجودين اثنين والجنس والفصل بوجود واحد وهذا هو المشهور وما اطبق عليه
الجمهور وقد خالف في ذلك سيد المدققين فزعم ان المادة والصورة ايضا موجودتان بوجود واحد
في الخارج كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على ضربين احدهما التركيب الانضمامي وهو ان ينضم جزء الى
جزء اخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى يكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات
وتركيب الجدار من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب الاتحادي وهو ان يصير الشيء بعينه شيئا اخر
ويتحد معه ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة وهي عين كل منهما وعين المركب منهما كصيرورة
كاتبا فهما ذات واحدة في الخارج ومعنى التركيب فيها ان العقل يقسم الواحد الى ضربين نظرا الى ان احد
الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير عينه او الى انهما قد يكونان امرا واحدا ثم قد
ينعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث هو عين الاخر كالجسم والنامي فانهما
واحد في الشجرة اذا انقطع النمو من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث هو عين الجسم وتركب الجسم من الهيولى
والصورة من هذا القسم قال والحق ان البيان مخصوص في الهيولى الثانية مع صورتها التي تطرأ عليها اما
مع صورتها فقولنا ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد مثلا ليس في الياقوت جزء ناري
بالفعل وهو الاظهر ان ذلك الجزء بعينه نار او باق لانا الاول فقط واما الثاني فلكون حلول الصورة البا
في مادتها سرايتها على ما اطبقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا بالفعل ولا يطفى في الزمان
الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية فاذن تركب المواليد من الاجزاء العنصرية مع صورها
ليس من قبيل القسم الاول بل العناصر ينقلب غذاء والغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة والنطفة علقة
مضغة وهكذا شيئا فشيئا الى ان ينقلب حيوانا وليس هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل مع
الاخر حتى يكون فيه كثرة بالفعل نعم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام
مادة له باعتبار ومحل له باعتبار اخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل له باعتبار اخر واستشهد لذلك
بما ذكره الشيخ في بعض كتبه من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب العقل وبالمثال
ذلك حسن غير ثابت لدلالة ان الهيولى ليس بحسب وجودها الا بالقوة وانه لو كان تركب الجسم منهما على انه
يكون لذاتيهما حاصلين فيه بالفعل لم يصح تعريفه الصورة بانها ماهية الجسم لكنها الشيء بها هو بحيث قال

في طبيعيات الشفاء صور بتراى صورة الجسم الهيئة التي بها هو ما هو ومادته هي الحامل لتلك الهيئة واما اذا لم
تركب الجسم منهما على ما ذكرنا من كونهما امرا واحدا مع تغايرهما بل لان هذا الامر الواحد هو صورة مغايرة الامر
ان ينتزع منه امرا مبهما صار بعين الامر الواحد الموجود في نفس الامر وليس ذلك عليه امرين بانه لو كانت المادة
والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم في الخارج لامتنع صدق المادة عليه بالاعتبار الذي نقلنا عن بعض
من ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى المركب فان التباين في
الخارجي وان فرض بينهما اتحاد او ارتباط ما لكن يمتنع معه ان يحمل احدهما على الاخر بالتبعية لكن المادة يحمل على
اذ الخشب بوجه يصير بحيث انما ذلك فذهب القوم بان الصورة مع الهيولى ومع اتحادهما لا ينعقد
اجاب بان العلية المذكورة ليست من جهة انهما واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بتحليل العقل يحكم بعلية
لبعض وكالحجر في ذلك كالطبيب المعالج لنفسه وكالهيئة المقتضية لعوارضها اللازمة لها قلت
ما ذكرنا انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل لجواز ان يكون مادة وصورة
باعتبارين واما المركب الغير المتشابه كالفرس فلا يتحقق فيه ذلك من جهة اشتماله على اجزاء مختلفة الحقائق
كالعظم واللحم والعصب وغير ذلك فكيف يكون امرا واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بالفعل اجاب بان كما ان لحم الفرس
مثلا ليس موجودا واحدا حقيقيا بل هو بعض تحليلي من موجود واحد وكذا سائر اجزائه كالياقوت فان
الامرين الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت متحدة الحقيقة وفي الفرس مختلفتها كما ان الاجزاء التحليلية
المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة الكيفية انواع مختلفة وكذا في الكرة الواحدة كفلك
الثوابت او بعضها اجرام الفلك وبعضها كواكب مختلفة الحقائق واستشهد بهذا في التحصيل من ان اعضاء
الحيوان والنبات بالقوة لان كل ما يكون وحدانيا بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت فكيف تقول في ان
المركب من البدن والنفس جوهر مجرد وكيف يتحقق الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم او
تجسم المجرد اجاب بمنع لزوم ذلك اذ ليس هناك امر مادي بالفعل ومجرد بالفعل ليلزم من صيرورتهما
ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي يحلله العقل باعتبار بعض اثاره كقبول الابعاد والنمو والحس الى
تقتضي تلبسها لان يكون له مقدار وحيز ووضع الى جوهر قابل للابعاد نام حساس هو البدن المادي
وباعتبار بعض اخر منها كادراك الكليات الى ما لا يقتضيه تلبسه لان يكون له مقدار وحيز ووضع

المجرد وهو البدن للكليات هو النفس المجردة وكما جاز ان ينقلب الحيوان الى ما يبقى معه بعض صفاته دون بعض
كان نبات الفرس ويبقى منه المقدار والشكل دون القوى والحس كذلك جاز ان ينقلب الانسان الى ما لا يبقى معه
المقدار والوضع والتحيز ويبقى ادراك الكليات ويخرج ذلك الجزء الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا
على امتناع ذلك هذا خلاصة ما تمسك به في هذه الدعوى وذهب عنها ما لخصناه غاية التلخيص وفيه نظر
في نهاية التقريب لا يخفى ما فيه من وجوه الفساد اما اولا فلان ما لا يستقيم من معنى التركيب الاتحادي
تركيبا اصلا ولا يتوهم احد ان بين زيد والكاتب تركيبا الا في اللفظ بل التركيب هناك انما هو بين زيد
والكتابة وبالجملة لا معنى للتركيب بين مفهومين متصادقين اذ التركيب لا يكون الا من الاجزاء ولا
تصادق بين الاجزاء بما هي اجزاء كما مر اولا واما ثانيا فلان كون حلول صور العناصر في موادها سريانا
لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزاء العناصر بانفرادها فان مادتها ليست الا مجموع العناصر من حيث
فالسريان فيها لا يقتضي سوى الحلول في كل جزء بمجموع لا فقط وسيأتي فيه كلام في مبحث المزاج واما ثالثا
فلان الانقلاب لا يقتضي سوى عدم بقاء الصورة السابقة كصورة الغذاء مع الاحتفاظ كصورة
لا عدم بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن انقلابا بل يجب بقاء المادة مع فساد الصورة دليل
قاطع على مغايرتها للصورة بامتناع اتحاد معدوم مع ما بقي واما رابعا فلان معنى كون الهيولى والصورة
واحدة بالذات متحققة المعنى على ما نقل من الشيخ هو انهما ليسا جزئين متباينين في الوضع لا انهما
حقيقة تركيب ولو كان كذلك يصح حمل احدهما على الاخر وكون الهيولى بالقوة لا يدل على اتحادهما مع الصورة
بل الامر بخلاف ذلك واما خامسا فلان الحمل بين المادة والصورة حقيقة باعتبار وبين المركب ليس
التركيب الثاني ما نقل عن بعض المحققين بل بسبب انها يصير بعد اعتبارها جنسا متحدا مع المركب كما
في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان تحقق العلية والمعلولية لا يمكن بالقوة لا بين الشيء
حقيقة ولو بجهة الكثرة كما في الطبيب المعالج لنفسه لا مطلقا واما سابعا فلان القول باتحاد اعضاء الحيوان
مع ما فيه ليستدعي حمل بعضها على بعض فيلزم كون العظم لحما والرجل راسا الى غير ذلك واما ثامنا فلان اجزاء
الكيفية الواحدة والكرة الواحدة متساوية والمشهور ان كلما فيه وحدة بالفعل لا كثرة فيه بالفعل لكن
الانواع ما فيه وحدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة من ذلك الوجه كانت الكثرة فيه بالقوة من ذلك

النوع بلا شرط فهذه جملة من المفاسد وتركنا كثيرا منها **البحث الثاني** هل يجوز تركب ماهية من امرين متساويين
او امور متساوية ام لا اتفق القدماء على الامتناع وبنوا عليه في المشهور كثيرا من اصولهم ككون الفصل محصلا للجنس
وانه لا جنس له ولا فصل له وان الجنس العالي لا بد له من فصل مقوم الى غير ذلك وجمهور المتأخرين على الجواز
والمشهور من ادلة المانعين وجهان الاول وجوب تحقق الحاجة بين اجزاء الماهية والمساواة مانعة منها لعدم
الاولوية وامتناع الدور وعدمه بمنعها في الاجزاء العقلية لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا دور
مع اختلاف الجهة وايضا لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فيجوز اختصاص البعض
بالاولوية اقول والجواب عن الاول هو ان تركب الماهية من الاجزاء العقلية انما هو في مرتبة التقرر المتقدم
على مرتبة الوجود وهي متمايزة فيها فلا بد من الحاجة وعن الثاني ان الثابت الحاجة في مرتبة التقرر
عن ... الا بالتعين والابهام ... مع التساوي في الصدق والثاني انه لو لزم ماهية انا
جوهر او عرض وعلى الاول يكون الجوهر جنسا لها وعلى الثاني يكون احدى المقولات العرضية التسعة او لا
على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من المتساويين ولو فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس
العالية كالجوهر مثلا نقول كل منها اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه
على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لان تمام ان يكون جوهرا ... فيلزم
تركب الجوهر من نفسه او مخصوصا ... فيلزم ان يكون الشيء جنس النفس وهكذا في تمام
المقولات وهو ضعيف لمنع انحصار الممكنات في المقولات العشر والاربع انه لم يقم عليه برهان بل ... انها
انما ادعوا انحصار الاجناس العالية في عددها مع امكان وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة تحتها وقد
صرحوا بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما جوهر او عرض ممنوع ان
اراد مفهوم الجوهر والعرض ... وسلم ان اراد ما يصدقان عليه لكن لا نم ان الجزء لو كان جوهرا (مخصوصا)
لزم كون الشيء جنس النفس وانما يلزم لو كان ذاتيا له ولا يلزم من الصدق ذلك لجواز ان يكون عرضيا
ولا ينافيه تسليم كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يمكن كون الشيء من الاجناس جنسا لجميع ما يصدق
عليه كما لا يخفى وايضا ينتقض هذا الدليل بتركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا اذ يمكن ان يقال
لو تركب الانسان من الحيوان والناطق لكان كل منهما اما انسانا او لا انسانا الخ كما يأتي في بحث

مبحث الجواهر وهو مستند المتأخرين ضعف ادلة القدماء وقد عرفت وجه ... من الاول فهو المعول
واما ان الشيخ ذكر في الشفاء ان ... اذا ... ذاتي اعم ... بل لا يجوز على الماهية ... امرها
النوع او الجنس ... هو جنس وان لم ... فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل تكون
اخص منه فيتميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المقول على النوع في
جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا انه ليس من الفصول الحقيقية ما لا ينقسم وظاهره ...
ذلك على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين على ما قيل ... في الاشارات واما الذاتي الذي ليس
يصلح ان يقال على الكثرة التي هي كلية بالقياس اليها مقولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها
عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وهذا هو المسمى بالفصل ثم رسمه بانه كلي يحمل على الشيء في جواب
اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسمه في الشفاء ولما كان كلام الاشارات موهما لتجويز تركب الماهية من
امرين متساويين ... الفاضل المحشي ... في شرحه لتوجيهه فقال والفصل قد يكون خاصا بالجنس
كحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير
الحيوان كبعض الملائكة مثلا او على الفلكيين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم بنوعه فذلك النوع انما
يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل
ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان مثلا لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن
الملك بل انما يمتاز به عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله انما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وقد
الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجب ان يكون اعم الذاتيات ...
اذا ساواه او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح للتمييز عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح
للتمييز المختص بما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو
الجنس العالي من امرين متساويين او اكثر ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق
للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن هذه التمحلات اقول كلامهم ... مقام ...
عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن
بعض المشاركات ومثل الناطق متميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ... والجواب عنه بما اشرنا

البرهان كل فصل للمهية يجب ان يساويها من حيث تميزها وان كان اعم منها لا من هذه الحيثية فان الناطق لو كان
مميز للانسان عن المشاركات في الوجود لوجب ان يختص به فيما بين مشاركاته في الوجود وليس كذلك كما هو
المفروض فيجب ان يكون مميزا له عن المشاركات في الجنس لان الوجود فانه مختص به فيما بين مشاركاته في الجنس
فليتدبر المسئلة الثانية في الكلام في تشخص المهية اعلم ان المهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها من
مانعة من الشركة والتشخص منها نفس تصوره مانع منها فلا بد فيه من امر زائد وهو ما يمنع تصوره من
الشركة وهو المراد من التشخص وليس هو شيئا من العوارض المشخصة التي يقال لها اسباب التشخص وسيأتي الكلام
فيها اذ ليس شيء منها داخلا في قوام التشخص من حيث هو تشخص بل هي عوارض خارجة من التشخص ويتوقف
عروضها على صيرورة التشخص متشخصا لا محالة وايضا ليس شيء منها مانعا من الشركة الا باعتبار التشخص الذي هو
المراد من التشخص والكلام انما هو فيه فلا بد ان يكون هو شيئا ليس له مهية كلية كالوجود وهو متحد مع المهية
في الخارج وزايد عليها في الذهن كالوجود على ما حققنا من مذهب الحكماء بل الاشبه انه عين الوجود الخاص
كما صرح به الفارابي في تعليقاته فهو نفس الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زائد على الوجود
لانه يتاخر بالطبع عنه فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمتنع تصوره من وقوع الشركة اي لم يكن
بحيث يمتنع تصوره من وقوع الشركة فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون العكس بناء على وجود
الطبايع عند من يقول به وانت خبير بانه لو ثبت انعكاس هذا الاستلزام لتم هذا الدليل على الزيادة ولا حاجة
الى اخذ التاخر بالطبع ليرد انه انما يلزم لو كان ذلك الاستلزام على وجه السببية وهو ممنوع لكنه غير ثابت بل
هو ممتنع بالضرورة وليس مراد من يقول بوجود الطبايع ذلك كما عرفت واما ما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا
سيد المدققين من ان التشخص انما هو بنحو الادراك فلو ادرك المهية بالاحساس مثلا كان المدرك شخصا
وجزئيا وان ادركت بالعقل كان كليا وليس هناك تفاوت في نفس المدرك بل في نحو الادراك فقط لا
بامر ليس له مهية كلية سيضم الى المهية لنسبة اليها نسبة الفصل الى الجنس نعم ان ذلك هو مناط التشخص
عند الحكماء ويعلم منه ان الجزئيات المادية وان ذلك لاشتمال التشخص على امر ليس له مهية كلية غير
مطابق للاصول المقررة حيث حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع
يذكر ذاكر شيئا خارجا منها مستبعدا عن التحقيق كيف ويلزم على هذا ان لا تكون المهية الموجودة في

الخارج من حيث هي موجودة متشخصة بل المتشخص غيرها ذلك ولا ينفع ان كان بذاك في دفع التشنيع على
الحكماء اذ الوجود عندهم ليس له مهية كلية كما عرفت بل يحقق مذهبهم في علم الباري تعالى بالجزئيات كما
انشاء الله تعالى وكون التشخص مما ليس له مهية كلية لا ينافي حصره في المقولات الا انه كالوجود وكون كان
ذلك لان التشخص كالمقولة من حيث تلك المقولة في الخارج ومغاير لها في الذهن كما في الوجود على ان المراد
ان كل ما يذكر لا بد ان يصدق عليه واحد من المقولات الا ان يكون جنسا له والا لزم جنسيتها للمفهول وهو
باطل قطعا وهذا الذي ذكرنا من كون التشخص متحدا مع المهية في الخارج وزايدا عليها في الذهن هو معنى
اعتبارية على ما قال ان التشخص من الامور الاعتبارية والمشهور في بيان اعتبارية وجهان الاول
انه لو كان موجودا لكان له تشخص زائد على ذاته فينتقل الكلام اليه فيتسلسل وهو ضعيف اذ لا يلزم
ان يكون كل موجود له تشخص زائد على ذاته الا اذا كان له مهية كلية ولا يجب كليته كما في الواجب في
الوجود الخاص به كما عرفت فيجوز ان يكون امتياز افراد التشخص بذواتها ويكون تشاركها في مفهوم
التشخص هو كون المهية بحيث لا يشاركها شيء في العوارض كالسيات وذلك كما في الوجود وقد ان الكلام
ليس في اعتبارية مفهوم التشخص كما في الوجود الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصته هذا النوع
من النوع على تشخصها فان كان بهذا التشخص دار والا لتسلسل واورد عليه بمنع توقفه على تشخصها بل كان في
حصول الاجناس بالنسبة الى الفصول وهو بعينه وارد لان الفصول ليست باعراض بالنسبة الى موضوعاتها
بل علل مقومات عليها مع ان التشخصات بالنسبة الى حصص الانواع كذلك فانها منوعات لها ويجب تقدم
الموضوع بالتميز كما في الوجود واقوى ما تمسك به القائل بعينية التشخص هو ان تعين التشخص مثل زيد
لا شك في وجوده في الخارج وليس هو مفهوم الانسان وحده والا لصدق على عمرو وان ذلك على ما يشف عليه
انه انسان مع زيادة هو الانسان مع جزء اخر لتغاير النفسين فيكون ذلك الجزء الاخر من الموجود في الخارج
الموجود الخارجي موجود في الخارج والجواب منع ان الجزء الموجود في الخارج انما يجب كونه موجودا في الخارج اذا
كان جزءا خارجيا له ولا نسلم كون التشخص كذلك بل هو جزء ذهني فانه نسبة المهية الى التشخص كنسبة الجنس
الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بانضمام فصل اليه ولهما
مفهومان ذاتا لو جعلا موجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك المهية النوعية يحتمل هويات متعددة

ولا يتعين لشيء منها الا بالتشخص ينضم اليها معها متحدا في الخارج ذاتا ووجودا وهو وجودا ومتمايزان في الذهن فقط
والاشخاص متباينة في الوجود الخارجي بهوياتها لا بتشخصاتها وهذا هو المراد من كون التشخص اعتباريا اي ليس له
وجود في الخارج على حدة بل هو متحد الوجود مع الهوية كما عرفته ان قلت فيلزم من ذلك كون وجود الهوية انفسها متباينا
بذلك الحيثية فلا يكون الهوية النوعية متحصلة في ذاتها وليس لها الا بحسب خصوصيات الهوية الا
الهوية في ذاتها كان الوجود وجودها ومنسوبا اليها بالذات والخصوصية الهوية التي هي المراد من التشخص منسوبا
بالعرض وهذا اعتبار الهوية الجنسية بالقياس الى الفصل فان الجنس والفصل في البسائط كليهما اعتباريان
والوجود المنسوب الى الهوية النسب لجزئي الذات منسوب الى كل منها بالعرض وهو الذي ذكرناه هو الفرق بين
الاشكال الذي اعني الاشكال الجزئية الطبيعة اعني الهوية لا بشرط شيء والتشخص الموجود في الخارج على وجود
الكلي في الخارج كما مر سابقا والاشكال الجزئية التشخص المخصص الموجود في الخارج على وجود التشخص حيث استلزام
الاول دون الثاني وظهر ايضا مما ذكرنا فساد زعم المحقق الشريف حيث قال ومن هنا اي من كون نسبة
الهويات الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل وكون الاشخاص متباينة في الوجود الخارجي بهوياتها لا بتشخصاتها
ظهر انه لا وجود في الخارج الا للاشخاص وان الطبايع الكلية ينتزعها العقل من الاشخاص فمن قال بوجود الطبايع
ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر
الواحد بالتشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصوره العقل
انتزع صورة كلية بمعنى مطابقة نفسها لبعض الامر انفسنا ان الموجود في الخارج متعين في حد نفسه
فلا يكون صورة المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصوره وجرد عن مشخصاته
حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا موجود في الخارج الا الاشخاص والطبايع
الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلامه فليتدبر وقد استدل بما يتفرع على الاشتباه بين التشخص
وبين ما به التشخص من العوارض المختصة وبين العلم بمعنى كون الشيء امرا اعتباريا وبمعنى كونه عدميا
لشيء وقد كان يحتاط فيه فلا نعرض من ذكره [illegible] فانظر اليه اي لتحقق من التشخصات من خصب
هو امر عقلي وجودي مشترك الغير من التشخصات اي في كونه امرا عقليا مميزا للهوية وهو المفهوم المشترك
بين جميع التشخصات فلا بد ان يميز التشخص المذكور عن غيره وهذا المفهوم بامر هو تحقق بينه من التشخصات

لا محتمل يكون مشاركا له في ذلك المفهوم فيحتاج الى تشخص اخر وهكذا [illegible] لا ينتهي بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
كان سائر الاعتبارات على ما عرفت مرارا فالغرض من هذا الكلام هو دفع هذا التشنيع المتوهم والتحقيق في الجواب
كما عرفت هو ان مفهوم التشخص عرضي بالقياس الى حقيقة من التشخصات لا ذاتي لها فلا يحتاج الى تميز عن غيره بنفس
ذات كل واحد منها فلعل المصنف بنى الكلام على التسليم فليتدبر هذا هو الكلام في التشخص واما ما به التشخص
فتحقق اي ما به التشخص للهوية اي ما ينبغي ان ينضم الى الهوية حتى يحصل لها التشخص والامتياز عن الغير فقد
يكون نفس الهوية اي قد لا يحتاج الهوية الى امر ينضم اليها حتى يحصل لها التشخص بل يكون متشخصا بنفس ذاتها ممتازة
من غيرها لكونها بنفس ذاتها قائما بذاته للوجود غير محتاجة الى القيام والتعلق بالمادة كالمجردات العقلية فلا
تتكثر اي فلا يكون تلك الهوية متكثرة الافراد بل يكون منحصرة في فرد وهو الحق فقد تعلقت الوجود بنفس
ذاتها فيكون كون تلك الهوية كلية باعتبارها مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذي قد تعلق فيكون كثرة
الافراد فيها فرضية لا واقعية وذلك لان المعنى الواحد لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل امور متكثرة مقترنة
به ضرورة ان ما لم يتكثر لم يكن مقارنة سببا للتكثر والامور المتكثرة ما لم يقترن بالشيء لم يكن موجبة
لتكثره والغرض ان الهوية المذكورة غير مقارنة للمادة التي هي سبب التكثر على الاطلاق كما سيأتي بيانه
في الفصل الثاني وقد يستند الى المادة اي وقد يكون الهوية محتاجة في حصول التشخص الى انضمام امور متكثرة
مستندة الى المادة لكونها مادية محتاجة الى المادة في قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها تلك الامور المستندة
الى المادة والمراد من المادة هاهنا ما يشمل الموضوع كما لا يخفى ولما كان كون تلك الامور المتكثرة مشخصة بينه
على كونها متشخصة لان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص كما سيأتي وصف المادة بقوله المتشخصة بالاعراض
لاثبات لها التي منها فيكون تشخص تلك الامور بالمادة وتشخص المادة بالاعراض الخاصة اي الغير المشتركة فيها وهي
الوضع والاين والزمان قال الشيخان في تعليقاتهما التشخص هو ان يكون للمتشخص معان لا يشاركه فيها غيره
وتلك المعاني هي الوضع والاين والزمان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض قال الشيخ
في تعليقاته الاحوال والذوات معان مشتركة فيها والنسبة انما يكون نسبة معقولا او نسبة محسوسة
المعقول المشترك فيها والنسبة المحسوسة نسبة جزئية وان لم يكن محسوسة وهي انما ان يكون مكانية او وضعية
او زمانية مشترك فيها [illegible] الاختلاف [illegible] زائد على الكمال

المعنى هو الوضع والوضع مخالف لوضع آخر بالذات لا بالمعنى لعدم الوضع هو التشخص بذاته لكن ما يتخصص به التشخص
يتخصص به المعنى في ايقاع الوضعية لان وضعا واحدا يمتنع ان يعرض لامور كثيرة فان امتياز التشخص به اذا لم
يختلف الزمان ومكان شخص ليس زمان ولا وضع لا يوجد له اختصاص كثير من كالعقول المفارقة انتفى المراد
بالاعراض الخاصة المعنى الغير المشترك فيما لا يكون مشتركا فيها في الواقع سواء كان عدم الاشتراك فيها لذاته كما
في الوضع او لامر زائد يعلم انها كما في المكان وفي التشخص بالوضع وأما الزمان فعدم الاشتراك فيه ليس على
الاطلاق بل بالاضافة الى السابق واللاحق فان كل جزء من اجزاء الزمان غير مشترك فيه بين ما هو سابق
عليه بالزمان او متأخر عنه بالزمان لا مطلقا لكن عدم الاشتراك فيه بهذا المعنى انما هو لانه امر لا امر زائد عليه ثم
وهذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات قلت قد قال الشيخ في التعليقات معنى هو الكون في الزمان والزمان
الواحد يمتنع ان يكون زمانا لعلة كثيرة بالشخص فانا نعني كل واحد منهما في غير الآخر فان كون كل واحد
منهما في ذلك الزمان غير كون الآخر فيه والكون في الزمان غير نفس الزمان ولهذا يبطل كون الواحد في زمان
يبطل كون الآخر فيه انتهى ومثل ذلك قال في الآلة فلم لا يجوز ان يكون المراد من الزمان المتعدد من المعاني
الغير المشترك فيها هو معنى ويكون عدم الاشتراك فيه على الاطلاق لا بالاضافة قلت كون متى كل واحد غير مشترك
فيه زائد على التشخص ذلك فلو كان التشخص في ذلك الواحد محتاجا لزم الدور فظهر ان ما هو معدود من المشخصات
هو نفس الزمان لا الكون في الزمان فان قلت قال الشيخان في تعليقاتهما الوضع يتخصص بذاته وبالزمان
فالمعنى في ذلك قلت معناه ما نقلنا من الشيخ من ان التشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان فالاوضاع
المختلفة بالزمان يتخصص بالذات فالتخصص لا بالذات والمختلفة بالزمان يتخصص بالزمان لا بالذات وليس فيها
ما يخل في التخصص الغير لكنها ما يشترك فيه فان قلت فالتشخص بالذات والذي ينتهي اليه مادة التشخص
هي الاعراض الخاصة فلم استند العقل تشخص الامور المتكثرة النوع عليه التشخص الى المادة ثم لتشخص المادة الى
تلك الاعراض ولم يستند الى تلك الاعراض ابتداء قلت تلك الامور لا بد من كونها متكثرة ابتداء لا محة كما
لا بد من كونها متشخصة والتكثر يقتضي الاضافة الى المادة القابلة للتكثر بالذات فاستند تلك الامور من كل
جهتين اعني جهة التكثر والتشخص الى المادة المتشخصة بتلك الاعراض تحصيل المطلوبين معا تحصيل
التشخص بانضمام كلي معقول الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يوجب امتياز

وزمن الصدق على كثيرين منافية للاعتراض بينها لا الحضار في معنى ولهذا فان هذا الحكم بديهي ابداه الحفظة وهو اعتبار
بالجزئية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليه ومنهم من جعله استدلالا فاعترض عليه بانه لو جاز
في العامين ان يتقيد كل منهما بتقييد احدهما بالآخر تحصل بتساوي نوع واحد كما في الخاصة المركبة مثل الطائر الولود
فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض المراتب مؤديا الى الامتناع زمن الاشتراك واجاب به المحقق
الطائر بان كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه باي اعتبار اخذ حتى على افراد نقيضه فان ج ليس
من الافراد الفرضية ج فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الآخر وذلك يقتضي فرض اشتراك الجميع
مثلا الولود مختص بالطائر الولود بالخصوص فنقول يمكن فرض صدق الطائر على جميع افراد الولود وهذا القدر يقتضي
فرض صدق الطائر الولود على تلك الافراد كما يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطائر بهذا وانما قيد
الطائر بالعقل الصرف احترازا من الطبيعي فانه لكونه متحدا بالموجود مع التشخص ممتنع الانضمام التشخص ليس كالكلي بل من جميع الاعراض
المشخصة كلها طبيعية موجودة بوجود الخاص واما الكلي المنطقي فلا يتصور اعتباره الا فرض وقد يقال ان ما
يحصل في العقل لا القابل الطبيعي والمنطقي وفائدة التقييد ببيان علة الحكم وهو ان الكلي انما يحصل
العقل بالجزئي ما يحصل في الحس ولا يحصل بانضمام معقول الى معقول محسوس بعضه ان المركب من العقلي
معقول وليس بمحسوس وعلى هذا قال وعلى الاعتراض المذكور فيتوجه التميز مغاير التشخص ولبيان المغايرة
قال ويصدق الامتياز كل من الشيئين بالآخر بان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالآخر امتياز لم يكن حاصلا
قبل ذلك التقييد كما في الطائر الولود فان كلا منهما امتاز باعتبار التقييد بالآخر لحقه ما كان قبل التقييد
بخلاف التشخص كل من الشيئين بالآخر بان يحصل بانضمام امرين غير متشخصين التشخص كل منهما فانه لا يجوز
لما مر من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية وهو قول ومساواة التشخص بنوع انما هو في نفسه والتميز انما
يكون بالقياس الى الاشياء وقد وجد في بعض نسخ المتن والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون
اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز والغرض بيان النسبة بين التشخص والتميز وهو العموم من
وجه فان الاول يتحقق بدون الثاني في التشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والثاني
بدون الاول في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا ويجتمعان في المتشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في
مفهوم اعترض عليه المحقق الشريف بان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات

لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في مفهوم العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه ولا
يثبت بذلك تخصيص بالامتياز فالمطابقات التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والمحقق
فالمحقق الدواني ان المشهور في النسب بين الكليات وان كان اعتبار صدقها وكذبها في الواقع سواء انقل
الاعتبار او لا لكن قد يلاحظ فيها بحسب الاعتبار ويحصل النسبة بينها بحسبه كما فيما نحن فيه وله نظائر في
كلام المصنف فيما سبق المسألة السابعة في احوال الوحدة والكثرة وهما من لواحق الهوية وفيها احكام يتعلق بها الغرض
العلمي فحسب ان يبحث عنها في مباحثها من احوال الوحدة انها مغايرة للتشخص لان المصنف انتقل من الكلام
في التشخص الى الوحدة لنسبة المغايرة الى التشخص فقال والتشخص يغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية والجنسية
ايضا يصدق عليها من حيث هي كذلك انها واحدة بالوحدة المطلقة ولا يصدق عليها من حيث كذلك انها متشخصة
وذلك لان الوحدة تغاير الوجود لصدقها على الكثير من حيث هو كثير فيقال ان الوحدة فان الموصوف بالكثرة
اعني ما صدق عليه الكثير اذا لوحظ من حيث هو كثير اعني من حيث هو متقيد بالكثرة موصوف بها لا بد ان يكون
الكثرة جزء الموضوع بل لا بد ان يكون قيدا لا خارجا عنه يصدق عليه انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث
هذا اللحاظ انه واحد وان يصدق عليه من حيث جملته انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع
الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة ليتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة
والمنافاة يستلزم مغايرة ما يتصف بها في زمان واحد ومعنى نظرا الى لواحقه بين الوحدة والكثرة منافاة
بالذات فليس كلما كان شيئا واحدا او ... بينهما منافاة في الجملة نعم يتحقق المنافاة في الجملة بين الكثرة والوجود
ثم كيف والوحدة المطلقة مساوقة للوجود على ما قال ... فقد اي تساوق الوحدة الوجود فكل واحد
موجود باعتبار وبالعكس فان الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة كما ليست بواحدة وعدمها
ان وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافها بالوجود بخلاف وصف الوحدة غير موصوفة وانما لا يستلزم لا
الوحدة الشخصية لو كانت نفس الوجود الشخصي لكان تفريق الجسم البسيط الواحد اعداما له وايجادا
لجسمين اخرين من كتم العدم وبطلانه ضروري فالجواب عنه انه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الثابت
تماما مع الفرق بينها فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة وكانت وحدتها زائلة الوجود هنا
ليس لان المادة المتصفة بالوحدة بالعرض والا فالشبهات الوجود الخاص والوحدة والتشخص متحققة بالذات

بالذات مغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الشارح في تعليقاته ثم اعلم ان الشيخ قال في الشفا ان الذي يصعب
الان علينا تحقيقه ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا كثرة
مزوجة فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد مبدأ الكثرة
ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة
هو المجتمع من وحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها
والمجتمع يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الوحدة او الاحاد فقد اوردنا لفظ الجمع مع
هذا اللفظ فلا نفهم معناه فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا اللفظ لا يفهم معناه ولا نعرف الا بالكثرة وان قلنا ان
الكثرة هي التي تعد بالواحد فيكون قد اخذنا في حد الكثرة الوحدة ويكون ايضا قد اخذنا في حدها العدد والتقدير
وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا فما احسن علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان يكون الكثرة
اعرف عند تخيلنا والوحدة اعرف عند عقولنا ويشبه ان يكون الوحدة ايضا والكثرة من الامور التي نتصورها
بدايا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها اولا والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي بل
ان كان ولا بد فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهناك ناخذ الوحدة متصورة بذاتها
ومن اوائل التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيها المذهب الخيالي لنومي الى معقول
عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد
بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بدايا الذي يقابل هذا الاخر وليس هو ونبهنا عليه بسلب هذا عنه
انتهى والى هذا اشار المصنف بقوله ولا يمكن تعريفهما اي الوحدة الا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل
والخيال يتساويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام اي الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف
عند الخيال وهذا هو المراد من الانقسام ومعنى الحاصل ان الوحدة والكثرة يتقسمان بالتسوية الاعرفية عند
العقل والخيال فتلخذ الوحدة الاعرفية عند العقل فاخذ الكثرة الاعرفية عند الخيال ثم انه اعترض عليه
بان الوحدة والكثرة ان اخذتا من حيث هما امران كليان فلا بد كان الادراك بالعقل وان اخذتا من حيث
هما حاصلتان في المحسوسات فلا يدركهما الا القوى الجسمانية الخيالية والوهمية فلا وجه لتخصيص احدهما بالاعرفية
عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال واجاب عنه المحقق الشريف بان مدرك الكليات والجزئيات هو

العقل لا النفس لان الحفظ لكنها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالآلات لانها تدرك انها لا انها جزئيات متكثرة ترتسم

صورها في تلك الآلات ثم ينتزع منها الجنس فصفاتها من وحدة كلية ترتسم في ذاتها فهي معروضة للوحدة

كما كانت جزئياتها معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها فتقرر في

ذاتها وحدتها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب منها واعرف عندها من حيث هي متحققة مع

الاتها فكذا حال عارضيهما اعني الوحدة والكثرة واورد عليه الشيخ المحشي انه قد ترتسم في النفس صور كلية كثيرة

فكما ان الجزئيات المرتسمة في الاتها معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس وكما ان كل واحد من تلك

الكليات معروض للوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات المرتسمة في الالات فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض

لما ارتسم في النفس والكثرة بما ارتسم في الخيال فاقول ان في الكثرة تفصيلا لا يعين على تصورها وما اخذها

كذلك اعني متفصلا الخيال سواء كانت الكثرة مرتسمة في النفس والخيال فتلك الكليات الكثيرة المرتسمة في النفس

اذا ارادت النفس ملاحظتها من حيث هي كثيرة لا يتيسر ذلك الا باعانة الخيال بخلاف الوحدة فانه لا يحتاج

تصورها وملاحظتها الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة مرتسمة في النفس او في الخيال وبذلك ظهر جواب الاخير

وهذا هو مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال وعن ضبط الكثرة لكونها خيالية لا يحتاج الى التعريف

ولهذا قال انها تتخيلها اولا واما الوحدة فقد يحتاج الى التنبيه لتقرر بسبب ان معنى حاصل في النفس بلا تعريف

حاضر عندها لكونه مرتسما عنها هذا الحاضر في الخيال المتصور للكثرة فليتفطن واما ما اجاب به المحقق الدواني

من ان التعقل الفطري انما هو العلم الاجمالي المستفاد من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس بمعونة الفطري

وان الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد من حيث انه واحد على الكثرة حيث لا يرتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع

مخصوص وشكل مخصوص المتميزة لذلك بمعنى ان الخيال لا يدرك التفطن بخصوصها وحدها بل مع مجموع الامر

المقترن غير معلوم اذ حصر التعقل في العلم الاجمالي غير مطابق للواقع وان المجموع المدرك للخيال كما هو معروض

للوحدة ايضا لا يختص بالوحدة ايضا مدرك للخيال المتضمن الكثرة وكذا ما ذكره بعض المحققين من ان الاحاد

اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها لان العقل يعرف الحرف بعد معرفة الاحاد والكثير اسبق الى الخيال من الاحاد

لان الخيال يحسب الغالب ينال اولا المؤلف ثم يعقل اجزاءه فانه يرد عليه ان الكلام في مطلق الوحدة لا في

الكثرة وان الخيال لا ينال اولا المؤلف ولا ثانيا الاحاد من حيث هو واحد فليتدبر وليست الوحدة امرا عينيا زائدا

زائدا على الماهية بحسب الوجود الخارجي والا لكانت واحدة لا محالة فلها وحدة عينية هي ايضا واحدة وهكذا

فيلزم التسلسل بل هي عين الماهية في الخارج وزائدة عليها في العقل كالوجود والتحقق وهذا اعني كونها من المعقولات

الثانية مبني على ما قال بل هي من قبيل المعقولات وقد عرفت معناها فيما سبق وكذا الكثرة ايضا لانها ملتئمة من الوحدات

فحكمها حكمها واذا عرفت المراد من عينية الوحدة والكثرة فلا منافاة بينه وبين حكم الشيخ بوجودها في الاعيان

حيث قال في الهيات الشفاء ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس بقول من قال ان العدد لا وجود له

الا في النفس شيئا يعتد به اما ان قال ان العدد لا يوجد مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس

حق فانا لم نبين ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب عليه وجود

الواحد وان التي في الموجودات اعداد فذلك امر لا شك فيه اذا كان في الموجودات وحدات فوق وحدة

لا منافاة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا تقابل جوهري بينهما بعوان التقابل بين الوحدة

انما هو بالعرض لكونهما معروضين لا منافاة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الواحد علة مقومة

للكثرة ومكيال لها اي مفنيها اذا اخذت منها مرة بعد اخرى عن جانب الكثرة الكثير وليس بينهما تقابل بالذات

اما تقابل التضاد فلوجهين الاول ان احد الضدين يبطل الضد الاخر والوحدة اذا حصلت في موضع الكثرة لا

تبطل الذات وحدات الكثرة ثم يبطل الكثرة ببطلانه وحداتها الثاني من شرط التضادين ان يكون لهما موضوع

واحد بالعدد اي بالتشخص كالسواد والبياض وليس للوحدة بعينها والكثرة بعينها موضوع واحد بالتشخص بل بالنوع

فيحمل ذلك اعني وحدة الموضوع بالعدد دليلا على نفي التقابل على ما قيل ليس بصحيح لان موضوع التقابلين

كونه واحدا بالتشخص كالسواد والبياض ولا تقابل العدم والملكة لان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها

فكيف يكون مهية الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم متالفا من ملكات مجتمعة وكذا ان كانت الملكة

هي الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من اعدامها واما تقابل السلب والايجاب فمثل ذلك ايضا واما تقابل التضايف

فلان الكثرة ليس انما يعقل مهيتها بالقياس الى الوحدة حتى يكون انما هي كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة

بسبب الوحدة وقد عرفت الفرق بينهما لان الاول لا يحتاج الى التعقل مهيته كل منهما بالقياس الى الاخر ولو كان بينهما

تضايف لكان تعقل مهية كل منهما بالقياس الى الاخر فكان تعقل مهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس

الى الكثرة ولكان اما معا في الوجود وليس الامر كذلك هذا خلاصة ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء

ولنا ما يقال في كون التقابل بينهما بالذات من أنا إذا نظرنا إلى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون أحدهما ملزوماً للآخر
أو مجامعاً له جزمنا بأن الاثنين الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحداً وكثيراً فيجب عندنا
لو أراد أن العقل يحكم بأنه لو انتفى العوارض التي جعلت وسايط بين التنافي بينهما فهو ممنوع وإن أراد ما يقتضيه
من هذا الكلام هو أنه لا يحتاج العقل في الجزم بالتنافي بينهما إلى ملاحظة الوسايط فغيره معلوم اتحادا لا يدل على أن
الملاحظة في التصديق دون الثبوت لجواز أن يكون امتناع اجتماعهما مستنداً إلى اللوازم أو ما يلزمهما
من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم معرفتهما وأما يكون واحداً فله جهتان لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة
في موضوع واحد من جهة واحدة بالقياس لجهة الوحدة إن لم تقوم بجهة الكثرة ولم تعرض لها إلى …
خارجة عنها ولا خارجة محمولة عليها بل يكون خارجة غير محمولة فالوحدة عرضية كما يقال النسبة
إلى البدن هي نسبة الملك إلى المدينة ومعناه أنهما متحدان في التدبير وهو ليس مقوماً ولا عارضاً
منهما إذ ليس محمولاً عليهما إلا بالمواطاة ولا بالاشتقاق أما الأول فلأن نسبة النفس إلى البدن مثلاً
تعلقها به ليست تدبيراً له بل هو سبب لتدبيره والتصرف فيه وأما الثاني فلأن المتصف هو التعلق
بل النفس فهو عارض لها فإن اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير أو بين النسبتين في كونهما
منشأ التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول اشتقاقاً وإن اعتبرت بين النسبتين في كونهما
نسبة كانت جهة الوحدة ح إما مقومة لجهة الكثرة أو عارضة لها وأما اعتبرت بين النسبتين في التدبير
فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة لها كما بيناه ثم إن تثليث … جهة الوحدة
بالتقويم والعروض ومقابلهما وتثنية المقابل بالوحدة العرضية على ما ذكره المحشي … ليس
في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما يكون جهة الوحدة فيه عارضاً سواء كان عارضاً محمولاً أو موضوعاً بالواحد
بالعرض وغيره بالواحد بالذات وسمى وحدة النسبتين وحدة بالمناسبة وجعلها من أقسام الواحد
بالذات حيث قال في الفصل الثاني الواحد يقال بالتشكيك على معان يتفق في أنها لا قسمة فيها
بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتأخر وذلك بعد الواحد بالعرض
والواحد بالعرض هو أن يقال في شيء يقارن شيئاً آخر أنه هو الآخر وأنهما واحد وذلك إما موضوع
ومحمول عرضي كقولنا أن زيداً وابن عبد الله واحد وأن زيداً والطبيب واحد وأما محمولان في

موضوع كقولنا أن الطبيب هو ابن عبد الله واحد إذ عرضا أن كان بجسم واحد طبيباً وابن عبد الله أو موضوعان
في محمول واحد عرض كقولنا الثلج والجص واحد في البياض إذ قد عرض أن حمل عليهما عرض واحد والواحد
بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه موضوع ومنه
واحد بالعدد ثم قال وأما الواحد بالمناسبة فهو مثل نسبة ما مثل أن حال السفينة عند الربان وحال المدينة
عند الملك واحدة فإنهما نسبتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض وأما وحدة الحالتين فليس
بالعرض وأما وحدة الحالتين فليست الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض … إن في كون وحدة النسبتين
التقابل أمر ما لا يكون جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عارضة على ما ذكره بحثاً أورده السيد المحققين وهو أن
المراد من النسبتين هو التدبيران وليس التدبير غير محمول عليهما وأنا نقول ولو سلم أن المراد من النسبة ههنا
هو التعلق الذي يكون سبب التدبير على ما ذكرنا موافقاً لما في شرح المواقف فلا نسلم أن اتحاد النسبتين إنما هو
في التدبير بل في كونهما تعلقاً خاصاً من شأنه أن يكون سبب التدبير المخصوص كما أن اتحاد التدبيرين إنما هو في
كونهما تدبيراً مخصوصاً فلا شبهة في كون التعلق الخاص محمولاً عليهما كما في التدبير المخصوص وفي كلام الشيخ
بحث أورده المحقق الدواني وهو أن وحدة النسبتين إن كانت لمهيتهما أو لأمر من ذاتياتهما فتدخل في الوحدة
الجنسية أو النوعية أو الفصلية وإن كانت لأمر خارج فتدخل في الواحد بالعرض على ما تقرر بينهم فلا
وجه لجعله قسماً برأسه من أقسام الواحد بالذات وأجاب عنه السيد المحققين بأن المراد بجهة الوحدة ههنا
ما يقال له الواحد بالنظر إليه لا بالنظر إلى وحدة أمر آخر وهي قد يكون عارضاً للكثير كالبياض للثلج والعاج
وقد يكون مقومة كجنس الإنسان والفرس وقد يكون ذات الكثير لا من حيث هي كثيرة كما في الواحد بالاتصال
فإن قول الواحد له وإن كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس بالنظر إلى وحدة الاتصال بل بالنظر إلى
حاله أنه المتصل وكذا قول الواحد للنسبتين المذكورتين وإن كان بواسطة عروض التناسب لهما لكن ليس
بالنظر إلى وحدة التناسب بل بالنظر إلى ذات المتناسبين فيكون جهة الوحدة ذاتهما لا من حيث الكثرة
ولذلك عدها الشيخ من الواحد بالذات انتهى وفيه تأمل فإن الشيخ قال في آخر الفصل وأما الأشياء
الكثيرة بالعدد فإنها يقال لها من جهة أخرى واحدة لاتفاق بينها في معنى فإنه إن يكون اتفاقها
في نسبة أو في محمول أو في نسبة ثم قال أن الواحد بالجنس أولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة فهذا

صرح فان جهة الوحدة في المناسبة هي النسبة لا ذات الواحد وان النسبة محمولة في ذاتها غير مقومة
للواحد وبالجملة ان المقام لا يخلو عن اشكال ثم تامل وتفطن كلام المصنف ان اراد بالمقوم ما هو المتبادر منه ولذلك
ما فوقت جهة الوحدة منه في اقسام ثلثة هي الواحد بالجنس والواحد بالفصل والواحد بالنوع ولم يجعل منها ما يكون جهة
الوحدة ذاتية كالواحد بالاتصال والواحد بالتماس والواحد بالتناسب بل شاكل هذا القسم بمنزلة ما في الوحدة عرضية
لشيء وعبارة تسمية هذا القسم بالعرضية غير مناسب على ان ذلك لا يرتفع الخلاف بين كلام المصنف وكلام الشيخ
بخلافه على التوجيه المشهور ولذا قيل فيه لان اتصاف موضوع الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية والعرض
لا بالذات فان اتصاف التبنين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التشبيه انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف
الشمس والملك بالوحدة من حيث التشبيه على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه ولا يخفى عليه ما اورده
لو كان كذلك لزم ان يكون وصف الاقسام باسرها عرضية لكون الاتصاف بالتبعية والعرض على طريقة وصف الشيء بوصف
متعلقه مثل وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة بوصف حال متعلقه الذي هو جنسه وهكذا
وذلك لان في سائر الاقسام جهة الوحدة سواء كانت ذاتية او عرضية محمولة على جهة الكثرة بخلاف ما في هذا القسم
فلعل هذا يكفي فارقا في كون الاتصاف بالتبع بخلاف غيرها هنا ثم انه لا يخفى ما ذكر ان الواحد بالذات المقابل
بالوحدة العرضية اعم من الواحد بالذات المقابل للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع عند الشيخ من جملة
اقسام الواحد بالذات المراد كما صرح هو به هو الواحد بالنوع الذي من شانه ان يصير واحدا بالعدد فان الواحد
بالنوع الكثير بالعدد فقد يكون من شان ذلك الكثير بالعدد ان يتحد فيصير واحدا فذلك كالمياه الكثيرة اذا جعلت
ماء واحدا بالعدد فتلك المياه الكثيرة هي كثيرة واحدة بالنوع وذلك واحدة بالموضوع ايضا
من شان موضوعها ذلك العدد الكثير ان يتحد فيصير موضوعها واحدا الوحدة بالفعل بخلاف افراد الانسان
مثلا فانها واحدة بالنوع وليس بواحد بالموضوع اذ ليس من شانها ان يتحد فيصير واحدا بالعدد وما كان
جهة الوحدة لجهة الكثرة كانت هناك موضوعات معروضة لمحمول واحد كان وحدة للجنس والنوع
من حيث البيان المحمول عليها او محمولات عارضة لموضوع واحد كان وحدة الكاتب والضاحك اذا
للانسان الموضوع لهما وهو خارج منهما ومحمولها عليها وهذا هو معنى العارض للجميع قوله عارضة لموضوع
وبالعكس اي معروضة لمحمول صفة الجميع قوله موضوعات او محمولات من قبيل النشر على عكس ترتيب اللف

اللف كما شرحناه فيكون قوله وبالعكس عطفا على قوله عارضة لموضوع ويكون الرفع فقط وجعله الشارح القديم عطفا
لجميع قوله محمولات عارضة لموضوع ومعطوفا عليه اي موضوعات معروضة لمحمول فاستدرك لفظ موضوعات
وحملها على زيادة وحملها على زيادة الناسخ ودفعه المحقق الشريف بما شرحناه به وان فوقت جهة الوحدة
لجهة الكثرة فوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان او نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان او
فصلية كوحدة انسان في الناطق وقد يتفق معروضاهما اي قد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة وهو الواحد
بالعدد وهو اقسام قال الشيخ ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد به
بل لا غيره فما هو واحد منقسم من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها
الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان
الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا
والذي ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من وجه اخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد
بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذ انسان لكنه يتكثر من جهة اخرى
لانه مركب من نفس وبدن فيكون لنفس وبدن وليس واحد منها بانسان واما الذي لا يكون مما له تجزي
فاما ان يكون موجود الوضع انه يجزي ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجود الوضع
طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع فيكون النقطة والنقطة لا
ينقسم من حيث هي نقطة ولا من جهة اخرى وهذه الطبيعة غير الوحدة المذكورة واما ان لا يكون الوضع
وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل له وجود غير الذي يعينه منه انه لا ينقسم وليس ذلك
الوجود الوضع وليس ينقسم في طبيعته ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون طبيعة اخرى واما الذي
هنا الطبيعة نفس الوحدة التي هي مبدا العدد اعني التي اذا اضيفت اليها غيرها صار مجموعها عدد اثني
هذه الاقسام من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن فضلا عن انقسامه مادية او مكانية او زمانية لتعدد
الا القسم الذي يتكثر اجزاء من حيث الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الانقسام من ذلك ان يكون
في الطبيعة التي لها انها معلة الكثرة عن الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ما يكون مكثرا في طبيعة
اتصالها الوحدة المعدة المتكثرة بسبب غير نفسها او ذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء واحد

واحد بالعدد وما وقع في قوم ان يعبر عنها بكثرة بالعدد لا لاجل المائية بل لمقارنة التسبب الذي هو العدد

انتهى فقول المصنف فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة حقيقية يقول مطلق اشارة الى الوحدة التي

مبدأ العدد اي موضوع الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة حقيقية يعبر عنها بالوحدة مطلقة من

غير تقييد بان يقال وحدة النقطة او الخط او غير ذلك فاضافة موضوع الى مجرد عدم الانقسام من قبيل

البيانية ولا يستلزم ذلك ان يكون الموضوع هو نفس مفهوم عدم الانقسام الكلي لم يرد عليه ان هذا المفهوم

لا يكون وحدة حقيقية وقوله والا فنقطة ان كان له مفهوم زائد في وضع اي وان لم يكن مفهومه مجرد عدم

الانقسام بل كان له مفهوم زائد على مفهوم عدم الانقسام وكان ذلك المفهوم الزائد ذا وضع فذلك

الموضوع نقطة حقيقية اشارة الى قول الشيخ فان كان موجود الوضع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك

الطبيعة هي الوضع وما يناسبه فيكون نقطة وقوله او مفارق ان لم يكن ذا وضع اشارة الى قول الشيخ واما

ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس وقوله هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة

او لا من حيث طبيعته التي عرض لها الوحدة كالنقطة او الماء وحصة الواحد ولا من جهة اخرى كالانسان الواحد

على ما مر من كلام الشيخ والا اي وان قبل القسمة بالجملة بوجه من الوجوه فهو مقدار او جسم بسيط ان كان قبوله القسمة

من حيث طبيعته التي عرض لها الوحدة مقدار ان كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ من ذلك ان يكون

متكثرة في الطبيعة التي هي لذاتها معنى لكثرة من الوحدة وجسم بسيط ان كان قبوله القسمة لا لذاته وهذا

قول الشيخ ومن ذلك ما ان يكون متكثرة في طبيعة اخرى لها الوحدة المعنى المتكثر بسبب غيرها فذلك

الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط هنا ما يشترك الكل والجزء في الاسم والحد كالماء والياقوت او

مركب ان كان قبوله القسمة من جهة اخرى فان المراد من المركب ما يقابل البسيط بالمعنى المذكور اي ما لا يشترك

الكل والجزء في الاسم والحد كالانسان الواحد فقد استوفى جميع الاقسام التي مرت في كلام الشيخ وكان

ان الكلام في موضوع الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث

الاجزاء وذلك لان الاجزاء ليست اجزاء له من الجهة التي عرض له الوحدة الحقيقية بل اجزاء له من جهة

مثل اجزاء الانسان الواحد اذا قسم الى نفس وبدن واعلم ان تخصيص المقابل للقسمة لا لذات بالجسم

فيه التقسيم الى البسيط والمركب لاستيفاء الاقسام فلا ينتقض بالهيولى والصورة وعبارة في

في المقدار وفي تحليل الهيولى سرابات وتعبير هذه الاقسام اولى من تعبير بالوحدة اشارة الى ان الوحدة مقول

بالتشكيك على ما يقتضيه كلام الشيخ فالواحد بالحقيقة اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وبالفصل وما

من الواحد بالجنس وغيره والواحد بالفصل تفاوت على حسب ابعادها في القرب والبعد فكل مرتبة من الجنس

اولى من الفصل في تلك المرتبة لان الجنس مقول في جواب ما هو وان كان الفصل اقل افرادا ومن الواحد بالعرض

ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم على تفاوت بحسب مراتبها والواحد بالذات اولى من الواحد بالعرض

لخاص اولى مما هو بالعرض العام وكل ذلك اولى من الوحدة العرضية والكثرة ايضا مقول بالتشكيك لكن لما

في كل عدد انية مباينة وفيه ما لجهة وهو مركب جعلي اسما معرف باللام والمراد ببطلان الايجاب سلب ما يصدق على

هذا القول اي على تعبير الوحدة في الانقسام الى الاقسام فكما يقال بحيثية الوحدة انها مقومة واتها عارضة فكذا

هو هو بجميع اقسام الوحدة يتحقق في اقسام هو هو ولكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتحقق

في الحمل الواحد من حيث هو واحد بخلاف الوحدة اوفي التشكيك فكما ان بعض افراد الوحدة اولى

من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى بالحملية من البعض فانه يقال على الاول فيكون اقساما

الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما ينزل من الوحدة فهو لحيثية اقسام الوحدة وكذا كل مفهوم اعتبر

في الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم باعتبار انقسامه فانه للتعرض لخصوص هو هو

ولعله هذا الكلام بعد الوحدة الحقيقية واقسامها مع كونها غير مندرجة في هو هو بحيث اسم اجيب بانه

الهو هو اتحاد فاشار المصنف بعد تقسيل اقسام الوحدة الى ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة في

معنى ممهد ومن جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهو هو مخصوص بالاتحاد في الوجود او غيره من اقسام الاتحاد

وان كان التغاير مختص ببعض وجوه الاتحاد فلا يقال نبيه عمرو ولذا يبين اولا على تحقق الاتحاد اقسامه

ليست بعينها اقسامها والحاصل جوابه ان الوحدة المحضة من غير كثرة ولما علم الحال فيها فينبغي ان يقال

كان لا يجري في الوحدة الحقيقية من غير اعتبار جهة الكثرة لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما يقول تفيد

ذيل الشاكلة والوحدة في الوصف العرضي والثاني يتغاير اسماؤهما بتغاير المضافات اليه فوحدة النوع

يسمى مماثلة والجنس مجانسة والكيف مشابهة والكم مساواة والوضع موازاة والاضافة مناسبة والاطراف

مطابقة والاتحاد هو صيرورة شي بعينه من غير ان يزول عنه شي او ينضم اليه شي اخر وهذا

هو معناه الحقيقي لانه المتبادر اذا اطلق ويطلق مجازا على صيرورة شيء شيئا بطريق الاستحالة وهي ان يزول
عن الشيء صورته ويحصل له صورة اخرى كصيرورة الماء هواء والاسود ابيض او بطريق التركيب كصيرورة
التراب طينا والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في جوازه بل في وقوعه واما بالمعنى الحقيقي فهو ممتنع والدليل
المشهور عليه انهما بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد وان فنيا او فني احدهما فنيا كان هذا
فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد
هذا الدليل وقد منع الانحصار في الشقوق الثلاثة عليه لظهور احتمال ان لا يكون المتحقق بعد الاتحاد
شيئا منها بل كان هذا صيرورة احدهما بعينه الاخر ونظيره ان ذلك غير كل واحد من تلك الشقوق وفي
تقرير المنع بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين لكانا اثنين وانما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود
بوجود واحد هو نفس الوجودين قبل الاتحاد وقد صار واحدا ولا يلزم من ذلك حلول عرض واحد
الوجود الواحد في محلين وانما يلزم لو كان الموجودان بوجود واحد ذاتين وليس كذلك بل هما قد اتحدا
ذاتا ووجودا والحق ان التعويل على بديهة وهذا كله في صورة الاستدلال تنبيه عليها كما اشار اليه
في شرح الاشارات وصرح به المحقق وحاصل التنبيه هو تمييز المعنى المتنازع فيه من بين المعاني المحتملة
ليلتفت اليه الذهن مجردا عن غيره فيجزم ببطلانه ووقوع النزاع فيه انما هو لحالة الاشتباه بين المعنى المراد
وبين غيره مما يطلق عليه الاتحاد فلا ينافي كون الدعوى ضرورية فلا يرد ما اورده شارح المواقف انت
خبير بان الدعوى الضرورية في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من اتحاد الاثنين
على الاطلاق وقد يستدل بانه قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الاخر فان بقي ذلك التميز بعد الاتحاد
كانا اثنين لا متحدين وان لم يبق فقد زال ما به التميز ضرورة زوال التميز بزوال مميزه فيكون هذا فناء
لاحدهما وبقاء للاخر او فناء وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال ههنا ما يقال في الوجود بان يقال
انهما بعد الاتحاد متميزان بتميز واحد هو نفس التميزين الاولين لان كلا من التميزين كان قد استلزم
احد الاثنين عن الاخر وهذا التميز لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون نفسهما ويعترض عليه بانه
للمانع ان يمنع تميز احد الاثنين عن الاخر كان لا بنفس الاثنينية بل التميز لا لذاته فاذا انتفت فلا يمنع بقاء
ذاته مستمرة والحق هذا انما ابطل الاتحاد فالهو هو الذي هو اتحاد [illegible] حقيقة

والاتحاد على ما مر في مبحث الحمل والوحدة ليست بعدد لان العدد ما فيه انفصال وتوجد فيه وحدات
لا انفصال فيها الا وحدات كذا في الشفاء قال المحقق الشريف ومنهم من قال العدد ما يقع تحت العد فيكون
الوحدة عددا لوقوعها في العد ومن جعلها عددا في نفسها وسببا لعد ما عداها من الاعداد وليس عنده كون العدد
نصف مجموع حاشيتيه المتساويتين القريبتين منه خاصة شاملا لجميع الاعداد ولا العدد مثلا فيها الحكم
المنفصل والنزاع لفظي انتهى وقد يناقش في دخولها تحت العد ولذلك يقال عددت في البيت فكان
عشرة انما لا يقال عددت فكان واحدا فان قيل الواحد يقع في جواب كم وهذا يدل على دخوله تحت
العدد بل على كونه عددا اجيب بانه وقوعه في الجواب باعتبار انه يستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في
جواب فانه يقال في جواب كم رجل في البيت ليس رجل فيها بل هي سبب العدد لتقومها بها الاعداد لا
بغيرها بل ان كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الاعداد التي يبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد
التي تحته فان العشرة مثلا متقومة بالواحد عشر مرات لا بثلاثة وسبعة ولا باربعة وستة ولا بخمسة وخمسة
العزيز في ذلك من الاعداد التي تحتها قال ارسطو اياكم ان تظنوا في الشيء المحسن ان ستة ثلاثة وثلاثة بل في
ستة مرة واحدة انتهى ولم يقف بيانه فيقال ان احدهما انه لا يمكن تقوم ما يكثر العشرة من العقلاء من هذه
الاعداد التي تحتها فلا يكون شيء منها ذاتيا لها ثانيهما ان تقوم العشرة بثلاثة وسبعة ليس اولى من تقومها
باربعة وستة ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان يتقوم بكل منها وهو محال لان كل واحد منها كاف
في تقومها فليستغن بها عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتيه بل استغنائه عنه مرتين
اليبعاد او اما ان يتقوم بواحد منها فقط وهو ايضا محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان قيل تقومها بالوحدات
ايضا ليس باولى من تقومها بتلك الاعداد اجيب بالمنع بل هو راجح باعتبار انه لازم على كل حال فيه
نظر لان الكلام في التقوم الاولي للعشرة من سبعة وثلاثة لا يمكن ان يقال ان تقومها الاولى من الوحدات
حاصل في ضمن ذلك ايضا وهكذا حقيقتها التقوم من الوحدات لازم على كل حال وعند ذلك هذا ولعل
هو مراد المحقق الشريف حيث قال بعد ايراد السؤال المذكور وكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد
ترجيحا والقول بان ما كون الوحدات في تقومها لم يكن لتقوم تلك الاعداد مدخل في تقومها يوجب الكل
الاول لانه هو الصواب ان يقال المراد ان مراتب الاعداد حقايق مختلفة كما سيأتي ولكل مرتبة صورة

وخصوصية تخصها فاذا قلنا ان العشرة متقومة من السبعة والثلثة فان اردنا بهما باعتبار صورتيهما كان القول
بتقوم العشرة من تينك الخصوصيتين دون خصوصيتي الثلثة والاربعة مثلا مع تحققهما فيها
ترجيحا بلا مرجح وان اردنا بهما لا باعتبار صورتيهما بل باعتبار احادهما كان تقومها من الاحاد لا من الاعداد
واما اذا قلنا انها متقومة من نفس الاحاد لا من الخصوصيات فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح اذ ليس في
نفس الاحاد العشرة تعدد وهذا هو المرجح لان يقال انها متقومة من الاحاد لا من الاعداد قال الشيخ في الهيات
الشفاء وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد
وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصة من
خواصه فذلك لا يكون رسم ذلك العدد لا حد من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى
تركيبه من عددين دون العزم مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة
مع اربعة وليس تعلق هويتها باحدهما اولى من الاخر وهي بما هي عشرة هويتها واحدة ومحال ان يكون هويتها
واحدة ويكون لها حدان مختلفان [illegible] فاذا كان كل [illegible] ليس بهذا اولى من ذلك بل
بما قلناه ويكون اذا كان ذلك التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لانها كلها
تابعة لما يكون هذا رسوما لها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وقد اختلف
فيه قال الشيخ في الشفاء وقد قال بعضهم ان الاثنين ليس من العدد وقال كان الاثنين هو الزوج الاول
والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنين الذي هو الزوج الاول
ليس بعدد وقال ولان العدد كثرة مركبة من احاد والاحاد واقلها الثلثة ولان الاثنين لا يخلو اما ان كان عددا
اما ان يكون مركبا او يكون عددا اولا فان كان مركبة فيجعلها غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا يكون
لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فان لم يكن الاول
غير عدد لاجل انه فرد اول فالزوج [illegible] لا انه لا انفصال فيها الى وحدات اذا قالوا مركبة من وحدات بعينها
بلا [illegible] من لفظ الجمع [illegible] الاختلاف غير [illegible] ذلك اكثر وان [illegible]
وقد جرت عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد فان [illegible]
عليهم ان يدلوا [illegible] زوج ليس بعدد اذا [illegible] فرد ليس بعدد ولهم ان يشترطون في العدد [illegible]

الاول ان يكون لا نصف له بطل لان نصفه عدد من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد
وانما يميز العدد مما [illegible] انفصال ويوجد فيه وحدة ما لا الاثنين اول العدد وهي اول ما يتفق الفصل في العدد ومنها الكثرة
في العدد فلا ينتهي الى حد ثم تحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقايق لان لكل نوع من تلك
الانواع حقيقة تخصه وخواص واثار تختص بها لخصوصية في ذلك النوع التي هي صورته وهذه الاثار غير الاثار المشتركة
بين مراتب كثيرة من الاعداد فان لكل واحد من انواع الاعداد حقيقة تخصه ولكل واحد منها [illegible]
بل العقل [illegible] اذا [illegible] بعضها الى بعض [illegible] بحسب [illegible] ذلك النوع من العدد بان يكون [illegible]
مرتين او ثلث مرات او اربع مرات الى غير ذلك وقد عرفت توجيه اعتباري الوحدة والكثرة والوحدة قد
يعرض لذاتها انفصال وحدة واحدة ومقابلها اي [illegible] العشرة واحدة ولا [illegible] بل ينقطع [illegible]
الاعتبار لكونها اعتبارية كما مر وقد يعرض لها شركة فان وحدة زيد يشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة
ويتميز عنها بالاضافة الى زيد وكذا وحدة عمرو كما اشار اليه بقوله فيختص اي الوحدة المطلقة المشتركة
بالمشهور [illegible] اي [illegible] الوحدة كما في المثال المذكور وانما عبر عنه بذلك لكونه معروضا للاضافة
ويجيء ان معروض الاضافة [illegible] مشهور وهذا احسن ما قيل في توجيهه وكذا المقابل اي الكثرة
ايضا يعرض لها شركة فيختص بالمضاف اليه كالعشرة العارضة لاحاد الانسان المشاركة للعشرة العارضة
لاحاد الفرس المتميزة عنها باضافتها الى [illegible] ومنها [illegible] اي الوحدة [illegible] باعتبارين احدهما
[illegible] وثانيهما باعتبار [illegible] ولا شبهة في كونها اضافيين [illegible] يقابلها الذي هو
الكثرة بتلك [illegible] اي باعتبار ثالث هو انها مقابلة لها وكذا المقابل اي مقابل الوحدة وهو الكثرة في ان لها
تلك الاعتبارات الثلث ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما [illegible] اي الوحدة من التقابل [illegible]
[illegible] على المشهور او الاثنين [illegible] على ما وقع في بعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد
عند الاكثر [illegible] واحد [illegible] في زمان واحد من جهة واحدة فالمثلان على المشهور [illegible]
امتناع اجتماعهما [illegible] الامتناع الاجتماع في واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة [illegible]
المجتمعان في الوجود في اثنين [illegible] مثل الابوة والبنوة المجتمعين في زيد [illegible]
[illegible] المجتمعان في واحد في زمانين [illegible] الاجتماع [illegible] على [illegible]

او بوصف آخر اصلا فيهما وان كان التباين بحسب العرف هو المنافرة في الريان ويرد على المشهور مثل الخضرة

والشكرة من الجانبين لكونهما متساويين على ما صرحوا به الا ان يتكلف كون المتضايفين في تقسيم المتقابلين

هذا القسم لا قسما فيكون القسم هو التقابل التضايف فيجوز كونه اعم من القسم ويقال بان هيهنا اصطلاحين

يعتبر في احدهما التخالف دون الاخر على ما يدل التنوع الى الوجوه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب

وهو راجع الى القول اي الوجود اللفظي والعقلي اي الوجود الذهني لا الى الوجود في الخارج لان السلب والايجاب

نسبتان لا تحقق لهما الا في العقل كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في القضية الملفوظة وهذا الذي

ما قال الشيخ في تعليقه بان التقابل بين اثبات شيء ونفيه اي تقابل الحقيقي في القول من حيث هو حكم كالايجاب

والسلب اللذين موضوعهما الموضوع والمحمول يتعاقب فيه ولا يجتمع معا وهذا بحكم القول والنفس في الوجود

حمل ولا بعض يكون من خارج انتهى وهذا صريح في اعتبارية كل من الايجاب والسلب فلا وجه لتخصيصها

بالسلب فقط كما في شرح المتن وهذا هو اول الاقسام الاربعة وثانيها تقابل الملكة والعدم وهو الاول اي تقابل

الملكة والعدم هو تقابل السلب والايجاب ملحوظا باعتبار خصوصيته وهو النسبة الى قابل ما اضيف اليه

بان يكون السلب لا سلب الايجاب مطلقا بل عما من شانه الايجاب كالعمى والبصر فانهما معتبر في الثاني دون الاول

وهذا القبول ان اعتبر في القابل بحسب شخص في وقت اتصاف العدم فهما العدم والملكة المشهوران كا

لكوسجية لفاقد اللحية بحسب شخص كذا التعلب وان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر قبول مطلق سواء كان

بحسب شخص في وقت كالمرد او غير وقته او بحسب النوع او جنسه القريب او البعيد كالكوسجية للصبي والعمى للاكمه

او العقرب وعدم الحركة الارادية للجبل القابل لها بحسب جنسه البعيد اعني الجسم المطلق الذي هو في الجماد

فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري عند شرفنا الثالث تقابل التضاد

وهما وجوديان فان اشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فحقيقيان والا فان لم يشترط

كالحمرة والصفرة فمشهوران على ما هو المشهور فالتضاد الحقيقي اخص من المشهوري على عكس تقابل العدم

والملكة وهذا معنى قوله ومما كثر هو ما يتلو في التحقيق والمشهور ورابعها تقابل التضايف وهو كون

الشيئين بحيث يكون كل منهما بالقياس الى الاخر كالابوة والبنوة وانما انحصر في هذه الانواع الاربعة

لان المتقابلين اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فمتضايفان

متضايفان والا فمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع

قابلا للوجودي فعدم وملكة والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور وفيما ذكرنا هل يكون المتقابلين اما وجوديين

او احدهما وجوديا والاخر عدميا ويعلم منه انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف و...

الطرق السالكون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالا امتناع والا لا امتناع والعمى واللا عمى ...

العمى سلب اخص من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فانه يقال ان الاعمى ...

عن البصر فيكون وجوديا واما من عدم قابلية للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشيء واذا جاز ان يكونا

عدميين فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملها كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في

السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فمتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب

والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابلهما التضايف

والا فالتضاد كذا في شرح المتن واورد عليه بعضهم بان عدم اللازم عن محل يقابل وجود الملزوم لذلك المحل

وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي

وقد يجب عن المشهور بان التقابل بين العدمين معتبرة لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف

اما مضاف الى العدم الاخر كالعمى واللاعمى والامتناع واللا امتناع واما مضاف الى غيره كاللا سواد واللا

اما المطلق فلا يقابل نفسه وهو ظاهر ولا المضاف لاجتماعه معه واما المضاف فلا يقابل المضاف الى غيره

لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكن مرادهم يكون احد المتقابلين

موجودا والاخر عدميا اكون ذلك الاخر عدما لازما لعدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودي

او بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلب ... فان قيل على تقدير عدم امتناع احد العدمين الى

يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام

وعدم القيام بالغير وعلى تقدير ان واسطة تنفى ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم

ملكة تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا لان العدم والملكة قد

كلاهما كعدم ... عما من شانه ان يكون له مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر و ...

منتفيان عن الجدار مع اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم ... قد شرط ان يكون عما من شانه ان يكون

ان يكون له حول وليس له البصر من شانه ان يكون له حول وعلى التقديرين لا يبقى من الحكم الاجتماع عليهما لان كل موجود منهما
له صفة لم يرد العدمان اجيب بان التقابل في مثل هذه الصور ليس بالذات بل لاستلزامها اجتماع المتقابلين
بالذات فان عدم القيام بالنفس انما يقابل عدم القيام بالغير لاستلزامه القيام بالنفس وكذا مقابلة عدم الحول لما
من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر انما هو لاستلزام الاول مقابلة وهي اللاحول بقابلية البصر فيكون بالعرض
والصور الاربعة ظهر فيها التقابل بالذات وقيل التنبيه على النقض بعدم اللازم ووجود الملزوم ايضا فان التنافي
بينهما انما هو لان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او لان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فيكون بالعرض
لا بالذات ويعرف الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان الاول قيل
مقابلة بالذات لا باعتبارات ووجود كل منهما يستلزم عدم الاخر والثاني مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود
الملزوم ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخفى من اشكال واحتمال لهذا ذهب بعضهم الى
ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كالايجاب والحمل وقد صرح الشيخ في الهيات الشفا بان التقابل بين الاضداد
بل تقابل الكل ذات يجب في ذاته عدم ذات اخرى او لا يكون الا مع العدم انما هو بالجملة دواما لوجود نفسها
ومحل فيصلها انها تمنع من الاجتماع وبينها انه وهذا صريح في ان تقابلهما مثل السواد والبياض ليس لاجل كون واحد
منها مستلزما لعدم الاخر ليكون بالعرض كتقابل عدم اللازم ووجود الملزوم فيكون فيه ثبت وان الجواب بان المراد
بالوجوديين ما لا يكون احدهما عدما للاخر لان عدم المراد بكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ان يكون ذلك
الاخر عدميا له كما مر فيكون العدميان في هذه الصورة داخلين في الوجوديين فهي غاية البعد فلا يمكن قال
بما مر ولا يكون التقسيم للمتنافيين بكونهما وجوديين معترضا كلا الا ان التقسيم لكلام الشيخ في قاطيغورياس
الشفا فحمل التقابل على ضربين احدهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد على سبيل الصدق لحمل
عليه مواطاة وهو تقابل النقيض والاثبات والليس والايس ومن ذلك كالفرس واللافرس ويكون احدهما في
قوة سلب الاخر سواء كان السلب بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك لا فرس في الليس بفرس تجمع جميع
الاشياء المتنافية التي تقابل بمقابلة هذا النحو سواء كانت مما يصدق على الموضوع او كانت شيئا منها لا يليق اصلا
وثانيهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد بان يوصف بهما على سبيل الاشتقاق ايضا وذلك بان
يتنافيا من حيث الكون فيه ايضا مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون وما يجري مجراهما والقسم الاول

الاول هو تقابل الايجاب الخ ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع الى اعتبار الوجود في الموضوع وجعلت حال
الامور التي تنقسم لها بانها اما خاص يكون موجودة فيه بالفعل معا ولا يجتمع بالفعل معا تقابلا بالمعنى الثاني
وهي المسمى بالاقسام الاربعة المذكورة قال فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام لها كالانواع اما اقسام
محققة واما اقسام بحسب ما يصلح للمبتدي ويكون اسهل على متعلم قاطيغورياس وهو غير مصطلح عليه
في العلوم فصرح بان الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التضاد يختلف بحسب قاطيغورياس
والمنطق وبحسب سائر العلوم فعلى اصطلاح المنطق العدم المقابل للملكة قسم واحد من الاقسام المذكورة
للعدم وهو الذي بحسب الشخص في وقته فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم الى الملكة بل بالعكس فقط واما
سائر الاقسام المذكورة للعدم فداخلة في التضاد فانه لم يعتبر في هذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين بل
سواء كان احدهما والاخر عدميا بالوجوه المذكورة للعدم او كان كلاهما وجوديين بخلاف سائر العلوم
الضدين فيها يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بما بحسب الشخص في وقته بل جميع الاقسام المذكورة
للعدم مع سلطانها داخلة في تقابل العدم والملكة ولما كان ما ذكر في قاطيغورياس انما ذكر للمبتدي اكتفى
بالمشهور ولم يكلف ما يدق من الفروق كان في التقابل ما صرح به الشيخ وصرح ايضا بان المشهور من التضاد ومن
تقابل العدم والملكة هو المعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس والحقيقي منهما ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر
العلوم وان ما ذكرناه في شرح كلام المصنف موافق للمشهور من ان المشهور من التضاد ما لم يعتبر فيه غاية
الخلاف بخلاف الحقيقي منه فلم نجد في كلام الشيخ بل هو ينادي بخلافه كما عرفت ثم انه صرح في مواضع من
قاطيغورياس بان المتضادين الحقيقيين لا يكونان الا في غاية البعد والخلاف وانه قد لا يعرى الموضوع
عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد يعرى عنهما فيكون بينهما واسطة كالسواد المعروف
والبياض المعروف فان بينهما وسائط الوان يخلو الموضوع عنهما اليهما وقد يتخلل بينهما الا ان العلم بان
شيئا فيكون الواسطة بسلب الطرفين من غير اثبات واسطة بينهما كقولك في الافقيات والمتوسط حقيقة
هو الذي مع انه يخالف ... يكون الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود لا
يعبر الى ... او لا ثم الى البياض ... فظهر ان التقابل بين الاوساط والاطراف كالحقيقة
... الوسط الذي هو اقرب الى الطرف الذي هو البياض مثلا من الوسط الاخر الذي هو اقرب

الى الطرف الاخر الذي هو السواد بياض الى الصفرة الى الوسط الاخر وتلك الوسط الاخر سواد الى النسبة
الوسط الاول فالتقابل بين الوسطين ليس في الحقيقة الا بين السواد والبياض اللذين هما الطرفان ولما
لم يتفطن لذلك حكموا بان التضاد الذي هو احد الاقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهور
على ما عبروه لا الحقيقي وانه اذا اريد الحقيقي تزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط وحكموا بالتضاد فان قلت
نحن نجد بين الوسطين كالحمرة والصفرة تقابلا باعتبار التقابل الذي هو باعتبار اشتمالهما على السواد والبياض
بل باعتبار فصليهما وايضا قد يتحقق الوان متوسطة لم يحصل التفاوت بينها باعتبار قرب احدها الى البياض
والاخر الى السواد ونحكم بينهما بالتقابل قلت هذا مجرد دعوى غير مسموعة لا يترجح لها في الحصر ولا يقع
لها في التقرير فليتدبر ثم لا يذهب عليك ان القسمة الاربعة منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين فان في اصطلاح
قاطيغورياس وان كان العدم مختصا بقسم واحد من الاقسام المذكورة للعدم لكن لم يشترط في التضاد
كونهما وجوديين بل يشمل اقسام العدم والخلاف في التضاد كما عرفت وفي الاصطلاح الاخر وان خص التضاد
بالوجوديين لكن العدم عم جميع الاقسام ولعل الاشارة الى هذا المعنى هو مقصود المصنف من قوله وبهذا يعلم
هو ما قيل في الحقيقي والمشهور فهذا دليل على ان مراد المصنف من المشهور من التضاد ليس ما هو المشهور
بل ما ذكر في قاطيغورياس فليتدبر وليعلم ان المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب قد يؤخذان
نفس الموجب والسالب وذلك اذا اعتبر التناقض موجبة وسالبة فيكون موضوعهما نفس القضية الموجبة
والسالبة كقولك زيد جالس زيد ليس بجالس فان ما يقع عليه الموجب والسالب هو زيد جالس وزيد ليس
بجالس انما هو زيد وقد يؤخذان نفس الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرا ايجابا او سلبا فيكون موضوعهما
نفس القضية فانها هي التي فيها الايجاب فيشتق لها منه الاسم فيقال موجبة او السلب فيقال سالبة
صرح به الشيخ في قاطيغورياس وقد يعرض لها التضاد ايضا كما ان السلب الكلي والايجاب الكلي كقولنا كل انسان
كاتب بالفعل ولا شيء من الانسان بكاتب بالفعل فانهما ليسا بمتناقضين لكونهما مما يكذبان معا فهما متضادان
كما صرح به الشيخ في احوال القضايا فموضوعهما ايضا نفس القضية وليعلم ايضا ان السلب قد يؤخذ بسيطا اي لا
وجود الشيء في نفسه كالانسان ليس بموجود فمعناه لا وجود الانسان في نفسه كما ان المركب منه هو سلب وجود الشيء لغيره
كما في زيد ليس بكاتب فان معناه سلب وجود الكتابة لزيد فالمتقابلان بالسلب والايجاب البسيطين هما

هما وجود الشيء في نفسه ولا وجوده في نفسه وموضوعهما نفس الشيء هذا اذا اعتبرنا البسائط في السلب الذي
هو من التقابل المقسم للاقسام الاربعة امور ما هو باعتبار الوجود واما اذا اعتبرناها في تقابل التناقض فلا
امور ما هو بحسب الصدق فيكون معنى السلب البسيط كالانسان هو رفع مفهوم الموجب لا رفع وجود
هذا ثم ان الشيخ قال في فصل عقده لحل شكوك تتعلق في التقابل بما يحصل تقابل الا تعين ان الحرارة
لا تكون متقابلا لكون الحرارة فقط بل للتأثير فيها بالقياس الى البرودة وهي اذا اخذت بالقياس الى البرودة
منذ كانت مضادة فهي من حيث هي ضد من المضاف فلا يكون كالقسيم لها تحت التقابل ثم اجاب بان الحرارة
لا تنظر اليها الى البرودة معا فيكون الحرارة من حيث هي حارة ضد البرودة ثم يؤخذ من حيث هي ضدية
مرة اخرى فيكون مضافة الى البرودة فيكون الحرارة نفس اعتبار بهما مع البرودة يقع عليها معنى
الضد ولا يقع عليها معنى التضايف اذ ليس احدهما معقول الماهية بالقياس الى الاخر فهذا الموضوع في حمل
الضدية شيء والموضوع في حمل الاضافة شيء هو ان نفس المحمول الاول واما الموضوع ماخوذ مع
الاول ثم قال وههنا شك اخر وهو ان التقابل من حيث هو تقابل من المضاف ثم المضاف تحت التقابل
واخص منه وهذا لا يصح دخوله كما يكون تحت الجنس ويحيط كما يكون تحت معان ليست اجناسا او
لوازم او مشككات ثم اجاب عن هذا الاشكال بان المتقابلات يعرض لها الاضافة وليست في ماهيتها
متضايفات فان كل تقابل مضاف وليس كل تقابل مضافا وذلك لان المتضادين من المتقابل وقد علم ان الموضوع
ليس هو الموضوع المضاف بل بنية لا الملكة والعدم من المضاف ولكن المضاف امر معقول على
ولا مطلقا لكان كل متقابلين فيهما متضايفان مطلقا لا بشرط الحاق انهما كذلك من حيث هما كذلك
لكن كل متضايف فهو متقابل فكل متضاد وكل عدم وملكة او ليس كل متقابل من المضاف فليس ان
التضايف اعم من التقابل وفرق بين قولنا ان كل متقابل من حيث هو متقابل مضاف وبين قولنا
كل متقابل مضاف فان الذي هو خاص قد يعرض لكل واحد منها يعرض العلم باعتبار شرط يصير العلم به اخص
وهو ههنا النظر اليه من حيث هو متقابل وهذا النظر يخصصه فيمتنع عمومه لكن ما اخترنا هذا كلام الشيخ
والحل لاشكال الثاني موجب بارشاد المصنف بقوله ويندرج تحته اي تحت التضايف الجنس اي التقابل
وستسمعه لا انقسامه الى الاقسام الاربعة التي هي كالانواع له دل على ان قول الشيخ فيكون معنى

هذا التقابل كالجنس لها لأقسام له كالانواع على ما نقلنا عنه باعتبار عارض وهو النظر اليه من حيث
هو تقابل كما مر في كلام الشيخ واما ان التقابل ليس بجنس لها حقيقة فلان الشيخ يقول وان التقابل ليس
جنسا لما تحته بوجه من الوجوه وذلك لان المتضايف مهيته انه معقول بالقياس الى غيره ثم تلحق هذه
ان يكون مقابلا لغيره انما يتقوم بهذا فانه ليس هذا من المعاني التي يجب ان يتقدم في الذهن اولا حتى
يتقرر في الذهن ان الشيء مهيته معقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء مضايفا لزم في الذهن ان يكون
على صفة التقابل فالذاتية لشرايطها غير موجودة بين التقابل وبين الاشياء التي كالانواع للتقابل
ولا يخفى جريانه في غير المتضايف من المتضاد وغيره ايضا وانما خص بالمتضايف على سبيل التمثيل الذي
عليه بعينه قول المصنف ومقوليته اي مقولية التقابل الخ على اقسام الاربعة المذكورة بالتشكيك وذلك
لما سيأتي من نفي التشكيك في الذاتيات مطلقا وذلك الاصحاب قائلا بغيرها واما بيان مقولية التقابل بالتشكيك
فاشار بقوله واشدها اي اشد الانواع الاربعة فيه اي في التقابل السلب فان منافاته في الاجتماع التي
هو حقيقة التقابل بين الشيء ونقيضه منافاة بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء وغيره فانه انما هي لكونه
مستلزما لرفعه بالذات فان العقل يحكم بان المنافاة بين الحرارة والبرودة انما هي لاستلزام كل منهما
الاخر ثم العدم والملكة اشد من الباقيين لكون الرفع داخلا فيه وخارجا عنهما ثم التضاد اشد من التضايف
وذلك ظاهر وقد توهم كونه اشد الاربعة ولما فرغ من ذكر اقسام التقابل واحكامه اراد ان يذكر احكام
اقسامه ما سوى التضايف فانه يجيء في مباحث الاعراض فقال ويقال للاول اي لتقابل السلب
والايجاب بسيطا كان او مركبا التناقض وبهذا المعنى قيل نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في
او رفعه من شيء والمشهور والمتبادر من التناقض ما يكون في المركب لكن مراد المصنف هو الاعم ولذلك
قال ويتحقق اي التناقض في القضايا بشرايط ثمان وهي وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان
ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل
المتناقضين اوكلتيهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب وزيد
ليس بنائم وزيد قائم نهارا وليس بقائم ليلا وزيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم
مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس مفرقا للبصر بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس ابا لبكر

والزنجي اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما خص بالقضايا لان تحقق
التناقض في المفردات لا يتوقف عليها وهذا اي الاشتراط بالثمان انما هو في القضايا الشخصية اي التي موضوعها
شخص وجزئي كقولك زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واما المحصورات وهي التي موضوعها كلي وحصرت افراده
بلفظ الكل وما في معناه او البعض وما في معناه فعليه فشرط تاسع هو الاختلاف فيه اي في الحصر بان يكون
احديهما كلية والاخرى جزئية فان الكليتين كما عرفت تكذبان مع تحقق الشرايط الثمان كقولنا كل حيوان
انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتين تصدقان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان
بانسان فلا يكون شيء منهما نقيضين فان التناقض في القضايا هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي
لذاته صدق احديهما كذب الاخرى وهذا الاشتراط بالشرايط الثمان انما كان اذا كانت القضايا مطلقة
وفي الموجهات شرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا فانه لولا اختلاف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين
وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرايط التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا
شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة
وانما قال اختلافا لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا لانه لولا الحيثية المذكورة لم يتحقق التناقض بمجرد اختلاف
الجهة فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرايط العشر غير متناقضتين في المادة المذكورة مع كون الممكنة
والضرورية متناقضتين فيها وكذا المطلقة والدائمة متناقضتان فيها فعلم ان مجرد اختلاف الجهة باي
حيثية كانت غير واف بالشرط والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر فيها جهة
من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فرفع الضرورة لا يكون ضرورية بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام
لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس ولان رفع الضرورة كما لا يكون دواما ولا اطلاقا بل امكانا ورفع
الدوام لا يكون ضرورة بل اطلاقا وعلى هذا القياس علم اعتبار الحيثية لا يتم بمجرد اختلاف
الجهة ثم انه ليس المراد ان المطلقات المخصوصة والمحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينهما
اذا كانت شخصية الشرايط الثمان واذا كانت محصورة الشرايط التسع اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان
هذه الشرايط يمكن اعتبارها مع كون القضايا المطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف
على اعتبار الجهة والاختلاف فيها كما سنقول ليس التناقض القضايا بشرايط يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها

وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرايط في تناقض القضيتين يكون تسعا وفي المحصورة عشرا نظيره
اعتبارهم في الاقيسة شرايط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتهما ثم اعتبارهم شرايط بحسب الجهات
في المختلطات كذا قال المحقق الشريف واعلم انه قد يعد الوحدات الثمان الى وحدتين هما وحدة الموضوع والمحمول
باعتبار ان كلا من الموضوع والمحمول يختلف باختلاف شيء من الامور الباقية فلم يتحقق وحدة الموضوع
او وحدة المحمول بل الى وحدة واحدة هي وحدة النسبة لان اختلافها لابد باختلاف الموضوع والمحمول لكن
ذلك على ما قيل تفويت لغرضهم لان مقصودهم من تفصيل الشرايط ان لا يغفل عن التغاير بتلك الاعتبارات
فيغلط ويظن في قضيتين مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر انهما متناقضتان للغفلة عن
عدم الاتحاد بالقوة والفعل والافضل ان يتعين القضيتين بعضها بعينها بان ينفى عين ما اثبت فيها
كيف ما كانت بالجملة فتفصيل الشرايط واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض
فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند تقابلها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في
التناقض قضايا محصلة مضبوطة وليستعمل استعمالها في العكوس والاقيسة ومطالب العلمية واما
المحقق الدواني فمنع ان اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا
يغني عن اعتبار وحدة النسبة لان القضية الموجبة الخارجية لا ينافيها القضية الذهنية وان اشتملتا
على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد باعمى اي في الذهن ولا تنافي بينهما لاختلاف
النسبة فان الحكم فيهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي
مع الحمل العرضي كقولك الجزئي جزئي اي بالحمل الذاتي الاولي والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل العرضي
الاختصار على وحدة النسبة ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات ففيه ما يحتاج الى
التامل واذا ثبت العدم بالملكة يقبل محمولا في القضايا باحث القضية معدولة ظهر هذا الكلام سبق على
ما زعم بعضهم من ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء اعتبر عنده بالفعل كقولك
اعمى او قوة فمعدولة بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون
موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن الحق ان
المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا او عدم شيء في نفسه سواء اعتبر عنده بالفعل وجوديا او عدما وسواء

سواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء او لا فان اضيف العدم الى ما يوجد من الوجود الملكة فكل
كان حقيقيا وحقيقيا كذا قال المحقق الشريف الذي بانه يمكن ان يكون مراد المشهور تقييد العدم بالملكة
ان ما عدا ما هو سلبه سواء اعتبر معه الاستعداد او لا فان الملكة قد يطلق على ما يعم الايجاب كما يقال
الاعدام تعرف بملكاتها وفايدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلا منهما سلبيا على
المذكور وهي تقابل الوجوديتين اي الموجبتين المحصلتين وحدة لامتناع ان يصدق الكاتب واللاكاتب على موضوع
في زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معا لكن الامكان علم الموضوع فيكذبان معا الاستدراكا
لايجاب بوجود الموضوع وقد يستلزم الموضوع في التضاد واحد الضدين بعينه كالثلج للبياض او لا
كالجسم للحركة والسكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو اي بان لا يخرج منهما الا وسط بينهما كما
يتفاوت الخالي عن السواد والبياض وعند الاتصاف بالوسط اي بان يخالى عنهما ويتصف بالمتوسط بينهما
سواء عبر عنه باسم وجودي كالفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة او بسلب الطرفين كما يقال لا عالم
ولا جاهل لمن اتصف بما هو متوسط بين العدل والجور بخلاف قولهم ان الفلك لا خفيف ولا ثقيل
اذ لم يثبتوا اتصافه بما هو متوسط ولا يعقل الواحد منها ان بيان ذلك ما قال الشيخ في الهيات الشفا
واما ان جعل جاعل غاية الخلاف والبعد قد يقع بين الواحد وبين اخرين اثنين فذلك لا يصح لان التضاد
بين الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون الخلاف للواحد من جهة واحدة
في صورة الخلاف فيكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات فيكون ذلك من وجوهها
من التضاد لا وجوها واحدا فقد بان ان ضد الواحد واحد وهو اي التضاد بل التقابل الذي هو جنسه
لا يعتبر الا بين متقن من الاجناس مشروط في الانواع بانقسام الجنس قال في الهيات الشفا الاشياء المتضادة
في الجنس الذي اذا كانت تحمل الواحد فنفس تغايرها الجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجمع في مادة واحدة
واما التغايرات التي يختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التي دون الاعلى فيستحيل ان يجتمع
في موضوع واحد قال الشيخ فالاضداد الحقيقية هي التي يتفق في الجنس ويتفق في الموضوع فهما ما لا يكون
الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا وصفه ما يكون الموضوع يستحيل الا في غيرهما حتى يعرض له احدهما
فان مزاجها ما يخلو عن الشيء ولهذا ان احتاج الى مزاج اخر وليس كذلك في اضداد الهادي البار بعد كما

المتضادين يكون في الجنس والمختلفات ان يكون علم كل واحد منهما مباينا لحقيقة الجنس بالنسبة الى الاخر فقط بان يكون لا واحد منهما
ولهذا لا يكون الغير كذلك مع انه ليس شيء من الاجناس العالية متضادة فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة
تحت جنس وان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد متخالفة بالفصول مثل السواد والبياض تحت اللون
والحلاوة والمرارة تحت المذوق انتهى وبالجملة فنسبة هذا الى الحكيمين انما هو الاستقراء ومما اعترض عليه ان
الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتها كالموافقة والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وان
والعدل والجور ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة متضادة للتهور والجبن مع كونهما
للشيء الواحد ضدان وهذا انما هو من الحكم السابق اشار اليه الشيخ في الجواب عنه بقوله ان الخير والشر ليسا
اجناسا عالية وكل الخير يدل على معنى متواطئ فيه وكذا الشر ومع ذلك فالشر يدل في كل شيء بحسبه على عدم
الذي له الخير على وجوده فبينهما تخالف العدم والوجود واما الراجحة والامر بالمثال ذلك فانها تشترك في
جنس الخير والشر لانها انما تشترك في المحسوس او في المتخيل او في المتوهم او غير ذلك فليست انواعا للخير والشر
وينبغي ان يكون اهل الفن من النظر يعد ما في الاشياء التي هي متضادة وهي اجناس ترتيبية تدخل فيها وطبقة منها
موافقة المجانسة والعقل وطبقة مخالفة لا يتكافا ما يعطي اسمها المعنى الموافق والمعنى المخالف فيحصل
هذه الطبقة والاخرى الطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل كلا الموافقة والمخالفة لا ان اللوازم
ليست الاشياء في انفسها بل الاضافة … واما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين مثل الشجاعة
وهو ايضا مستنبع منه فان الشجاعة في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون فضيلة وكذلك التهور في نفسها كيفية
وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفية كما ان الطبيب وغير الطبيب
جنسين للرد … بل لوازم لها بحسب اعتبارات الحيثية فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور
واما التضاد بين هما التهور والجبن الداخلان في باب الكلام من الكيف واما الشجاعة فيقابل الا الشجاعة
ثم الا الشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان ضادا … الشجاعة التهور فانما هي بالتضاد لا الطبيعة في انها بل انما
لما عرض فيها من ان هذه محمودة وفضيلة وتلك مذموم ورذيلة وضادة وجعل الجنس في الفصل
واحد دفع لما يتوهم من ان التضاد بين النوعين يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك بينهما فلا
التضاد من جهة والفصول لا يجب دخولها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس

واحد ومن تقرير الواقع ان جعل الجنس والفصل واحدا فهما متحدان بالوجود الذي هو وجود النوع بعينه في
والمغايرة انما هو بحسب المفهوم والتضاد بل التقابل انما هو من احكام الوجود ومما يرجع اليه في الحقيقة فتأمل
الفصول بعينه تضاد الانواع في الواقع وايضا فالفصول داخلة تحت الجنس في الواقع بدخول الانواع
فليتدبر **المسئلة الثالثة** في العلة والمعلول وفيه مسائل **الاولى** في تعريف العلة وتقسيمها الى الاربع كما قال كل
شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له قال المحقق الشريف هذا
التعريف بظاهره لا يتناول العلة المادية والصورية والغائية وجعلها اولا مصدر عنها لا انها غير مؤثرة
… لان يعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر سواء كان احتياجا اليه بحسب الوجود
كالعلل الخارجية او بحسبها معا كالعلل الداخلة انتهى كلامه واما قال بظاهره لامكان تأويل الصدور
كالتبعية بانه قوله الاول واقول يمكن ان يحمل الصدور على ما يتم صدور الوجود سواء كان تاثيرا او محلا
او بعضا من التاثير ومصدر التقوم فالعلة الغائية يصدر عنها الوجود بمعنى كونها باعثا على التاثير
والمادية والصورية يصدر عن كل منهما التقوم ويمكن ايضا ان يقال هذا المفهوم المردد اعني ما يصدر عنه
امر اما بالاستقلال او بالانضمام صادق على كل من العلل فانه يصدق مثلا على العلة المادية انه يصدر عنها
امر بانضمام العلل الباقية اليها كما انه يصدق على الفاعل الغير المستقل ذلك لا ان المعتبر في الاول يكون
باعتبار المنضم لا المنضم اليه وفي الثاني باعتبار المنضم اليه واشار الى ذلك … بخلاف الفاعل المستبد ولكن
ما يسامح في مثل هذا المقام فهو ما هو المرام ويمكن ايضا ان يقال ان هذا التعريف للفاعل واما تعريف
فيعرف منه بالمقايسة مثلا ان يقال العلة الغير الفاعلية ما يصدر عن الشيء بانضمام امر اليه ويكون التقسيم
اليه بعد ذلك الى علية ومادية وصورية وغائية تقسيما لمطلق العلة المعرف بعض افرادها صريحا وبعض
مقايسة ويؤيد هذا التوجيه ما في شرح المقاصد من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وما يتم ما يحتاج
هو اليه الشيء يعني في وجوده وان كانت العلة عند الاطلاق انما تنصرف الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء واما
بالاستقلال او بانضمام الغير اليه واما ما في شرح القديم من ان هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة
العلية والمعلولية بمعنى التاثير والتأثر معقولين بالبديهة فيرد عليه ان التاثير والتأثر هما بعينها
الفاعلية لا العلية والمعلولية الشاملتين للعلل الاربع ومضايقتها كما لا يخفى اسلوب كلام المتن تماما

التعريف لقلنا مبيّنا عليه صريحا كلام المواقف من انّ تصوّر احتياج الشيء الى جزء مقوّم فيحتاج
اليه بجزء علّة او يحتاج معلوله كلام يشير اليه كلام شرح المقاصد المنقول انفا هو التحقيق لكن ذلك لا
يدفع المؤاخذة المذكورة من كلام المصنف فتدبّر واما بيان الانقسام فقال شارح المقاصد علّة الشيء بمعنى
ما يتوقف هو عليه اما ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها ان كان بالفعل
فهي العلّة الصورية وان كان بالقوة فهي العلّة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون بها الشيء وهي العلّة
الفاعلية او لاجلها وهي العلّة الغائية ويخص الاوليان باسم علّة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته
كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويختص الاخريان باسم علّة الوجود
لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما قال وتمام هذا الكلام ببيان امور الاول انّ ما
ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء
انّ المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما يشبههما من الاجزاء لتصدق التعريف عليهما وكذا
الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والالات في الاقسام لكن هنا الحجة الى ما به الشيء لما
ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلّة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل بعد ما
يستتمّ لانها خارجة عن المعلول وقد صرّح هو ايضا بان المادية داخلة الثاني انّ ما ذكرنا من اعتبار الفعل
والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتبار في الوجود على ما ذكره الجمهور لان
المادة اذا لحقتها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون
مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة
وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل فكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معها بالفعل البتة
والمادة ما يكون الوجود معها بالقوة في الجملة وح لا انتقاض الثالث انّ الجزء الغير الاخير من الصورة
المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية
التعريفان جامعا ومانعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد اظهر الرابع
انّ حصر الجزء في المادة والصورة مبني على انّ الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع وانما يحمل على ما سبق
وجعل الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بحسب الاعتبار وهو

وهو انّما يتمّ لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كما
لا يكون لها اجناس وفصول وقد صرّح المحققون بخلافه الخامس انّ من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فلو
كان من جملة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلّة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو
باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع لجواز ان
يكون وجود المعلول ليس هو العلّة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هي شرائط
ولا امتناع في استناد الممتنع الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو
حتى في ذلك الامر العدمي لانه لو كان شيء مثلا شرطا لاحتراق الخشبة ليس نفس زوال الرطوبة بل مجموع اليبوسة
التي يبتني عليه زوال الرطوبة فان قيل فرض عدم الحادث من مبادي وجوده لافتقاره الى الفاعل القابل
قلنا الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده
محضا لا انه شيئا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه وهو ليس من المبادي الا بالعرض بمعنى انه
المبدء ثمّ قال ثم العلّة التامة وهي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه الا
بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة وهي بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده
كالبسيط الموجب للبسيط ايجابا وقد يكون هو مع الغاية كالبسيط الموجب للبسيط اختيارا وقد يكون هو
مع المادة والصورة كالموجد المركب ضرورة امتناع الغاية ابدء منها واذا كانت العلّة مشتملة على المادة والصورة
يمتنع تقدمها على المعلول لاحتياج المعلول اليهما ضرورة انّ جميع اجزاء الشيء نفسه واما التقدم لكل منهما فانما
من انّ العلّة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلّة التامة فقط او التامة التي هي الفاعل وحده
او مع الشرط والغاية انتهى كلام شرح المقاصد والتحقيق ان الكلام يكون لمسبط وقد قيل في هذا المقام
واما حديث الجزء الغير الاخير من الصورة على ما ذكره فليس بذلك لان التحقيق انّ الصورة من حيث هي صورة ليست
مركبة فانّ صورة المركب ليست مركبة من صور اجزائه المادية مثلا صورة البيت ليست مركبة من صورة
الجدران والسقف كما يتوهم بل عند تمام السقف يزول صورة الجدران من حيث هي صورة الجدران ويحدث
صورة البيت من حيث هي صورة البيت واما ما قيل في توجيه علم الصانع من انه كاشف عن الترجيح
نقل المحقق الشريف انه تكلف فان بديهة العقل لا يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود ويجوز

ان يتوقف عليه التأثير غير كاف بل يجوز ان يتوقف على امر موجود مع ان هذا يجوز ان يكون مداخلة الشيء في وجود
اخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده
وعدمه معا كالمعد فانه لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة الموجب لا بد
ان يكون موجودة هو ان ما له مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل في
وجوده من حيث العدم لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد
ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان يجب وجود كل واحد من اجزائها
فمما لم يحكم العقل به مع ذلك ولا قام به البرهان هذا واما ما يقال حيث مباينة العلم فنسيان واما تقدم
تقدم العلة التامة المركبة على معلولها ففيه تقدم الاشكال المورد عليه في بحث اقسام التقدم مع جوابه
وهو الفرق بين مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر وكل الافراد فتذكر وقال في المواقف العلة التامة
متقدمة واما العلة التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر
اذ مجموع الاجزاء هو الماهية ولا يتصور تقدمها على نفسها وتقدم كل منها مع انضمام امر الى اخر لا يتصور الا في
خبير بان السلف الان من الفرق المذكور لان الترتيب بين كل واحد من الاجزاء وبين مجموع الاجزاء بالاسر
بالمعنى الذي سبق وهو مناط الجواب هذا واعلم انه قد تقرر في الاشكال المذكور ان المعلول اذا كان مركبا
فمجموع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فلا يكون
العلة عليها غير مجموع اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور في
المحتاج اليه والجواب عنه انه يظهر من الجواب بما سبق وهو ان لفظ العلة انما يطلق على الاجزاء بالاسر
وهي ليست عين المعلول بل ما هو المعلول هو مجموع الاجزاء بالمعنى الذي سبق واجاب عنه المحقق الدواني بان كل مفهوم
كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير فمفهوم العلة
ايضا كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على جميعها فيجوز ان تكون تلك الاحاد علة كثيرة وان تكون
علة واحدة فيكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد علة الشيء لا فرد واحد منها وكذا اجاب عنه
سيد المحققين بان المراد ان الاجزاء المجتمعة من العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع
الاجزاء التي هي عينه ليست بعلة انما العلة كل واحد وان اراد ان كل واحد منها جزء منها فهو لا يلزم

يلزم كون المجموع علة لجواز ان يكون انضمامها العلية من حيث الانفراد لا من حيث الاجتماع والمجموع ما ذكرنا
هذا ثم انه انما فسر العلة التامة بما لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بما يكون مركبة ابدا لان العلة التامة
قد يكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا فقد مانع واما
الامكان فهو مأخوذ من جانب المعلول فانا اخذنا شيئا ممكنا ثم نطلب له علة والامكان الذي يحصل من جانب
العلة ليس سوى قدرة الفاعل وقدرته على ايجاده **المسئلة الثانية** في احكام يتعلق بالعلة التامة من حيث هي
مستقلة وتامة فمنها امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة ولما كان العمدة في العلة التامة
هو الفاعل لكون التأثير والايجاد الذي هو الاصل في العلية منه حقيقة عبر المستجمع من العلة التامة بالفاعل المستجمع
لشرائط التأثير ولان الذي التزم يكون الفاعل سبب التأثير فقال والفاعل سبب التأثير وهذا جميع
بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول والا لزم اما تخلف الغرض واما ترجح احد المتساويين بلا مرجح
واما ترجح المرجوح وذلك لانه تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة ان كان لتوقفه على امر منتظر
لزم خلاف الغرض وان لم يكن لذلك فاما ان يوجد المعلول في زمان ثان فيلزم ترجح وجوده في الزمان الثاني
على وجوده في الزمان الاول بلا مرجح لان الترجيح الناشئ من العلة مشترك بين الزمانين وسواء في ذلك
كون الفاعل موجبا او مختارا لكون الارادة او تعلقها من الشرائط ايضا واما ان لا يوجد المعلول اصلا فيلزم
ترجح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجح المرجوح بل على تقدير وجود المعلول في زمان ثان
ايضا يلزم ترجح المرجوح لكون وجوده في الزمان الاول مترجحا على عدمه بالضرورة وجميع ذلك مستحيل بالبداهة
واما في المتنازع فيه بل يقتضي بالبديهة ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب كون وجود العلة التامة مقارنا
لعدم المعلول او يجب الزمان لما سبق من جواز استناد القديم الى المؤثر لكون علة الافتقار هي الامكان هنا
رد لما ذهب اليه بعض من وجوب مقارنة العلة العدم المعلول والذين يجعلون علة الافتقار هي الحدوث مع الامكان
منهما والا فهو لازم مما تقدم اعم من وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فلا يرد ان الشارح
من هذه العبارة جواز المقارنة مع كونه مطلقا لا ما مر من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة
ومنها ان المعلول يفتقر في البقاء ايضا الى العلة التامة من حيث هي تامة كما يفتقر اليها في ابتداء الوجود لانه
اثار بعلته ولا يجب زوال المعلول بعدمها اي بعدم الفاعل المستجمع لجميع جهات التأثير من حيث هو كذلك لان يعدم

الفاعل من حيث هو تام ويبقى المع موجودا في الزمان الثاني من ان علة الافتقار هي الامكان وان الامكان لازم للماهية
الممكن ولما كان هذا الكلام في معرض ولا يجوز بقاء المع احتياجه من العلل الا وان جاز في العلة الذي هو البعض
من العلل وذلك لكون المعلول محتاجا بعد عدم الفاعل الى علة بقائه على وجوده وانما قال وان جاز لان تجويز العلة اصعب من
القائل على وجوده مع قطع النظر عن ساير العلل والشرايط لا يجب بقاء المع ولا وجوده بل جاز ان يجتمع
معه ساير العلل والشرايط فيبقى المع وان لا يجتمع فلا يبقى فبقاء المع بعد الفاعل يتوقف على ترتيبه الجواز والامكان ثم ان الدليل
المذكور اعني كون علة الافتقار هي الامكان اللازم لماهية الممكن انما يدل على امتناع بقاء المع بدون علة ما حين
هي امته واما التوضيح ان يكون العلة الباقية بعينها العلة التي بها الوجود فلا كما يشعر به كلام المص بل يجب ان يكون
هو المراد ههنا ولا يخفى ان انتفاء الممكن في البقاء الى العلة مطلقا قد تم بيانه فلا يلزم التكرار فلا يرد عليه هذا
لكن الحق انه يجب ذلك في الفاعل دون الشرايط فلا يجوز بقاء الفاعل بعد علة ومعلول وان جاز في بعض
في الشرايط بعينه فان قيل ما ذكرتم من وجوب انعدام المع عند انعدام العلة يبطل ما شاهدنا من بقاء الابن
بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا انا نعني بالعلل العلة التي تكون العلل المؤثرة فيه
بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تاثيره في حركات وانما يقتضي الى ذلك وينعدم بانعدام
معده ومباشرته وعلى هذا قياس ساير الامثلة فان البناء انما يوثر في حركات بعض الاجزاء من اجزاء البناء بعضها
الى بعض ووجوده انما هو اثر الثقل الطبيعي ليبس العنصر وهذا انما يوثر في استعداد مادة الماء لقبول السخونة
بابطال الاستعداد لها لقبول ضدها اعني البرودة وعلة السخونة هي المفارق الذي يكسو العناصر صورها ونبينها
ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية
ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة في الخارج واعتبارية زائدة في العقل ولا يتوقف فعله على شرط والة
فلا يمكن ان يصدر عنه في مرتبة واحدة الا مع واحد على ما ذهب اليه الحكماء خلافا للمتكلمين والاشاعرة
بناء على ان صحة تحقق المع سواء كان الفاعل موجبا او مختارا اختياره وارادته فيقتضي ان والحكماء يسمون مثل هذا
المختار الفاعل بالرضا واما اذا كان زايدا على ذاته وهو الذي يسمونه الفاعل فهو خارج عما نحن فيه لانه
اشبه بالفعل سواء تعددت ارادته او تعلقها او لا فلا يكون واحدا من جميع الجهات واما بيان ذلك فقال الشيخ
في الاشارات تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ا غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد

الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه
او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين لما
للماهية واما للاثنينية وجوده واما بالتفريق فان كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة
وقال المص في شرحه يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان
هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى
الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب
اي علية لاحدهما غير علية للاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المعروض لهما شيئان او حالا
بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه شيئا واحدا هف فهذا العقد
في تقرير هذا المعنى ولزيادة التوضيح قال فاذن الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد
او لوازمه فان كان من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يبق منها الا من مقوماته فان قيل ان اراد
بتغاير حقيقتهما تغاير حقيقة المفهومين اعني علية هذا ومعلية لذلك فهما امران اعتباريان لا حقيقة لهما
عارضا للواحد الحقيقي بالقياس الى معلوليه ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا وان اراد به تغاير حقيقة
ما عرض له هذان المفهومان حتى يلزم ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا نسلم ان تغاير مفهومي
العارضين يدل على تغاير حقيقة معروضهما لجواز ان يعرض الحقيقة واحدة لا تغاير ولا تعدد فيها
التزاع الا بين قلنا العلة الموجبة للمعلول يجب ان يكون لها خصوصية مع معلوله ليست مع غيره اذ لولاها لم
اقتضا فيها هذا اولى من اقتضا فيها لذلك فلا يتحقق صدور عنه فيكون كل معلول يجب ان يكون
خصوصية مع العلة ليست تلك الخصوصية بعينها مع غيره ليتحقق بها كونه صادرا عنها اذ لك العلة
لم يكن مع العلة امور متعددة لا داخلة ولا خارجة بل كانت ذاتا بسيطة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه فلا
شك ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات ولا يتعقل كون الخصوصية الا بنسبة الذات واحدة
من جميع الجهات متعددة بالشخص فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين اعني علية لهذا ومعلية لذلك تغاير
معروضهما الذي هو ذات الفاعل ان لاتحد متغايرة في ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار لم يتحقق هنا
خصوصيتان يترتب عليهما علتان فلا يكون ما فرض واحدا حقيقيا واحدا حقيقيا هف ثم ان الامام

ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا
هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء
عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة واعيد التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب
عنه الا الواحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المص بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف
الشيء بالشيء وقبول الشيء الشيء لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو
واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة
وصدور الاشياء الكثيرة من الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب عنه وثبوت مسلوب
يتقدمانه ولا يكون ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة يتقدمانه
الى القبول فيفتقر الى القابل والى شيء يوجد المقبول عنه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال
القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع خروجه عنها
واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه وجود شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد المعلول الى
سبب واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق
على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة
بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان
المعلول واحدا وفي تلك الامور قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها
ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى وان كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر
مختلفا فيلزم منه التكثر في ذات العلة كما قرره المص في شرح الاشارات فان قلت لو كان ما ذكرتم حقا
المذكور متوقف في تحققه في الخارج بالسلوب والاضافات وانتم تكتفون في تحققه في الخارج ولا يتوقف
ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب فان المراد من السلب والاتصاف والقبول ليس هي
الامور العقلية الاضافية بل كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء اخر وكونه بحيث يتصف به وكونه بحيث
يقبله على قياس ما ذكر في الصدور انما المتوقف على تعقلها هو الاتصاف نفسه فانه بيان حد
بحسب الخارج ان كان من جهات متعددة لم يكن هو واحدا حقيقيا والا انتقض الدليل به قلت تقدم

فتقدم كون الشيء بحيث يصدر عنه امر على ذلك الامر الصادر معقول بل واجب لكونه مقتضى العلة الموجبة
واما تقدم كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء على ذلك الشيء المسلوب فليس بمعقول اذ حيث لا مسلوب لا
في الخارج ولا في العقل لا يتصور تحقق السلب ولا تحقق كون الشيء بحيث يسلب كما لا يخفى على المتفطن
ليت شعري ذلك الشارح الا شك ان تقدم كون الشيء بحيث يسلب على المسلوب ليس بواجب ولا يقتضي كون الشيء
مسلوبا عنه وهذا القدر يكفينا في دفع النقض كما لا يخفى ثم انه نقل عن الشيخ انه لما طلب بهمنيار منه البرهان على
هذا المطلب كتب اليه انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا لكان مصدرا لا وما ليس
ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين وانت خبير بان مراده من احد النقيضين هو كونه مصدرا لا المفروض
انه ومن النقيض الاخر هو عدم كونه مصدرا لا اللازم من فرض كونه مصدرا لما ليس ا اعني ب او مصدرا
غير ا من حيث انه مصدر غير ا ليس هو مصدر ا فيلزم ان لا يكون مصدرا لا فقد فرض كونه مصدرا لا
فهذا اجتماع النقيضين وتوهم الامام ومن يتبعه ان مراده من النقيض الاخر هو كونه مصدرا لما ليس ا اعني
ب فاجاب عنه بان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا اعني ب حتى قال الامام في المباحث
المشرقية والعجب ممن يفني عمره في الادلة العاصمة عن الغلط وفي تعلمها ثم اذا جاء على هذا المطلب الاشرف
اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان انتهى فانظر كيف انعكس التشنيع عليه ولكم في
شرح المحقق بعد ايراد المنع المذكور قال ولو سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا وقولنا لم يصدر عنه ا لانهما
مطلقتان وان ثبتت احديهما بالدوام كانت كاذبة واجاب عنه المحقق الدواني بان المطلقتين انما يصدقان
لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق وههنا جعل الحيثية
بمنزلة الزمان فمراد المعنى باعتبار الزمان ههنا والاولى المطلقتين ما لم يتقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات
وبالدوام ما يتقيد بعمومها وح يقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا
اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وفي ذلك نظر ثم انه بهمنيار في الاستدلال على هذا المطلب في التحصيل صرح
بمغايرة الوجوب للسابق فيه حيث قال قد عرفت ان ما لم يجب صدور الشيء عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر
عن ا ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر ج من حيث
يجب صدور ب عنه كان من حيث يجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب

ب عنه واجبا انتهى وهكذا كلام الاشارات المنقول لا يعين يشير الى ذلك وكلام الشفا ايضا صريح فيه حيث
قال وكان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ صح ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من
جميع جهاته وقد فرغنا من بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا
بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم منه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم الذي
في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره فان لزم
منه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان
عن جهتين مختلفتين في ذاته وتانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومها ثابت
حتى يكونا من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا ذلك وبينا فساده انتهى وهذه المغلطة انما هي
الاقتضاء الذاتي في حيثية العلة الفاعلية التامة وينتفي الجزاف عن تلك الحيثية بل ما سوى بظهر ذلك الطلب
ظهورا بينا فانه يجب كون مقتضى الشيء وموجبه من حيث هو موجبه ومقتضيه مغاير المقتضى الاخر ومقتضى
من حيث هو كذلك تمام الحق الفرق وغاية الحذف ان لم يثبت لاشيخ عليه حيث انتهى كلام الشيخ في هذا المطلب لا في الشفا
ولا في الاشارات وما نقل عنه في جواب بهمنيار ابن [illegible] في ذلك فهو ايضا لم يرد اشكالا بل مجرد تنبيه فقد
هذا يظهر صحة ما قلنا من ان امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي متفق عليه حيث كان الفاعل موجبا وحول
متفق عليه حيث كان مختارا فالنزاع انما هو في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة وذلك لان مراده
من المختار هو الفاعل بالاختيار الجزاف كما هو رأي المجوسية فيكون الفاعل بالاختيار اللائق الموجب على ما هو الحق
داخلا في الموجب وبالجملة فالمقصود انه في امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اذا كان موجبا وفي ذلك
ما ذكرنا فالحق ما ذكره الشيخ القديم من ان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف الا على تصور
طرفيه فان وقع فيه تردد فالتنبيه الى بعض الاذهان فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي يتعلق به الحكم
ويدل على ما ذكرنا ما نقلنا من الشيخ في شرح الاشارات فان مراده ذلك كما صرح به المحقق الشريف ثم بعرض الكثرة
باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول الذي يتبع ما صرحوا به يتشكل بها القاعدة في
الحكم المذكور فنقول لو امتنع ان يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان لا يوجد شيئان لا واحدهما علة للآخر
اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر الفساد فانا نجد موجودات لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالحق وبينا انها

موافقة لما ذكره في شرح الاشارات بعد تقديم مقدمة هي انا اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد
وليكن ب فهو اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب
وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر ولنجوز ان يصدر عن ب بانضمام
الى ا شيء اخر فصار في ثانية المراتب ثلاثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط ه
ج مع ا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب ه خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط
ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن
ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا
الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد منها او في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب
جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهذا قد مع الاول يوجد كثرة باعتبار كثرة
الاضافات نحقق بعد صدوره عن المبدأ الاول ذاته لماهيته ووجود اولا مكانه الثالث ووجوبا بالغير وتعقلا لذاته
وتعقلا لمبدئه فهذه امور متكثرة عرضت فيه باعتبار اضافات متكثرة تحققت هناك فباعتبار انه صدر عن
المبدأ عرض انه يكون له وجود وباعتبار انه ذات وماهية مغايرة لهوية الاول عرض انه يكون له ماهية وباعتبار انتسب
ماهيته الى وجوده الذي يعطيه بان العقل عرض انه يكون ممكنا وباعتبار انتسب وجوده الى مبدئه الموجب عرض
انه يكون واجبا بالغير وباعتبار ماهيته مجردة تام بذاته عرض انه يكون عاقلا لذاته وباعتبار فهذه امور متكثرة
منها يشتركان في انهما لما ذا ذاته من حيث كونه بالفعل واثنان هما الوجوب وتعقل المبدأ في انهما حال
المستفاد من مبدئه وبعضها لا اعتبار بعيد من هذه الاشياء بالتثليث الموجود في العقل الاول وباعتبار
الاول والثانية من هذه الثلاثة بما له في ذاته وهذا التثليث انما الاتحاد الى القياس الى مبدئه يعبر عنها
بالتثنية [illegible] الاول من هذه الجملة هو الوجود فاذا صدر كان له ماهية مغايرة للمبدأ الاول وهي المسماة
بالماهية وهي من حيث الخارج تابعة للوجود لان المبدأ الاول لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اسم لكون [illegible]
العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها وهما متحدان في الخارج متغايران في العقل كما تحقق ذلك
الاول عبارات منها معا لا بعثة الباقية لانه لذاته اذا ثبت ماهية مع الاول معه وهما الى وجودها
فقط لا مكان [illegible] لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا اعتبرت لا مع وجودها بل بالنظر الى المبدأ الاول وجعل

الوجوب بالغير فهو كلازم لتلك الهوية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول واذا اعتبر كونه الوجوب
المستفاد من الاول بعد ما ثبت انه لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر في ذاته مع المبدأ الاول لزم ان يكون
عاقلا للاول واسم عقل الاول متناول لهذه الامور المتقررة تقررا ما وليس منها في اول المراتب الا هو
الوجود فلكثرة منها في ثانيتها هو هوية الاول الممكنة للوجود باعتبار مغايرته للمبدأ الاول والتعقل للذات الا
لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاد من الاول واثنان في ثالثها الامكان والوجوب المتأخران عن
الهوية وذلك باعتبار اخذ الهوية من الوجودات باعتبار تقدمها عليه فهنا في ثانية المراتب مع الوجود التعقلات
في ثالثتها فلو ان هذه الامور كانت موجودة في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة عن الواحد
الحقيقي وان كانت امورا اعتبارية فكيف يكون علل المعلولات المتكثرة الموجودة في الخارج ولو تعقلنا مثل
هذه الكثرة الاعتبارية فان يكون مصدر المعلولات الكثيرة فهو حاصل للذات بعينها اذا اخذت مع السلوب
والاضافات الكثيرة قلنا هذه امور محققة في نفس الامر كما عرفت وليست علاقته او اعتبارية محضة وعلى تسليم
كونها كذلك فليست علل مستقلة بانفسها او هي شروط وحيثيات تختلف احوال الموجودة بها والعليات تصلح
لذلك بالاتفاق وهذا بخلاف السلوب والاضافات الملحوظة مع الاول تعالى فانه لا يمكن تحقق تلك السلوب
والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة انتفاء السلب المحقق في نفس الامر ... محققا
في نفس الامر وكذا انتفاء الاضافة المحققة في نفس الامر بين ما يحققها في نفس الامر فلو صح استناد ثبوت
الغير الى السلوب والاضافات لزم الدور لا محالة فان قلت مدخلية السلب في العلية لا يتحقق على تحققه في ثبوته
فان الشيء قد يتوقف على عدم المانع وان لم يكن العدم ثبوت قلت توقف الشيء على عدم المانع انما يكون بحيث يتصور
المانع ويعقل بما اعتبر وكون المانع مما يتصور ويعقل بما اعتبره هو ثبوت متحقق له في نفس الامر فاذا انتفى في
نفس الامر كان انتفاؤه متحققا ثابتا لا كانه في نفس الامر وكان اتصاف العلة بعدمه لازما واما حيث لا يتصور
المانع ولا يعقل بما اعتبر فليس له تحقق وثبوت اصلا فكذا لا انتفاؤه وسلبه فاذا لم يكن السلب متحققا اصلا لم يعقل
اتصاف العلة به اصلا فلا يمكن ان يتعدد بحسب جهات العلية فليتأمل ثم ان العقل الاول بما له من حاله في
مبدئه اعني تعقله للمبدأ ووجوب وجوده منه يصير سببا لعقل آخر وبما له من حاله من عند ذاته اعني
حالتيه الباقيتين يصير سببا للفلك الاول فقد ثبت وجوب كون الامر الصوري سببا للكائن الصوري

الصوري وكون الامر الذي اكثر بالمادة سببا للكائن المناسب للمادة فحالته التي له من مبدئه اعني كماله الفائض عليه
منه اشبه بالصورة فهو علة للعقل الذي هو صورة بلا مادة وحالته التي له من نفسه اعني حاله الشبيهة بالمادة التي
علة للفلك وهذا التفصيل يعتبر ايضا في مباديهما الذي لا اثنين له منه اذا التحريك الفلك اعني صورته ومادته
فحالته التي له من حيث كونه بالفعل يصير سببا لصورة الفلك وحالته التي له من حيث كونه بالقوة مبدأ
لمادته وهكذا حتى يتم الاجرام السماوية والعقول التي بازائها وينتهي الى عقل هو سبب الهيولى العناصر الى
لان الاختلاف لا يكون الا من الاختلاف بحسب الاختلاف الذي في كل عقل فيجب بعدد مختلف
حتى يجب ان يصدر عن كل عقل عقل وفلك الى النهاية فان الموجب لا ينفك كما او السبب في ذلك ان
العقول ليست متفقة الانواع فيلزم اتفاق مقتضياتها هذا ملخص ما في الاشارات وشرحه وقال الامام
الشيخ ضبط هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه صدر عقل وفلك عن العقل الاول
لما فيه من الامكان والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل
المجرد لا يقتصر بهذا الموضع فان الشيخ اجمل الوجوب وجعله مصدر العقل الاخر في موضع من كتبه
التي وقفت كالشفا والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل تعقل الاول
الموجب لوجوده سببا لعقل الاخر وجعل نفسه في كتاب ... الافاضل ... وانما
جعل الامكان وتعقله لنفسه سببا للفلك وفيها ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما ترى واما الحجة التي ذكرها
فهو لا يدل في هذا الموضع على مقصود العرب فلكون الشيخ ... في موضع خرج ... الفضلا منه
فقيل ... ومقتضى ... التعليل على الحكما بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى
... الى العالية والواجب ... الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لا فاعلة
... هذه المواخذة ... المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدوره ... الذي
الوجود على الحل الاطلاق فان اهلوا في ... واستدوا معلولا الى ... لا يستندوا الى العلل
الاتفاقية والعرضية والى الشروط لم يكن ذلك منافيا لما استندوه ونسبوا اليهم عليه فقول وبعل هذا
وجوب استناد الكل اليه هو السبب لما اتفقوا عليه على ان يعتبر الجهات في المبدأ الاول والا لم يتفقوا
من المقدمة المهدة المذكورة علم ان تتجه حسن الكثرة في المعلول على اعتبار الجهات ثم اذا اصدر العقل

الاول جار على مقتضى القاعدة المشهورة ان مصدر العقل الثاني والفلك الاول معا في مرتبة واحدة احدهما من
المبدأ الاول بواسطة العقل الاول والاخر من العقل الاول على سبيل الاستقلال من دون استناد الى المبدأ
الاول اصلا لكن ذلك مناف لما التمسوه وحققوه في علومهم الالهية من استناد الكل اليه تعالى وهو مقتضى التحقيق
ومناط التوحيد وبعد هذا يظهر فساد ما توهمه المتوهم حيث نقل تلك المقدمة بعنوان كونها وجها اخر
قال وعلى هذا الوجه يكون الجهات التوجيهية المتكثرة امورا موجودة لا اعتبارية هذا ولتتم ما قال المصنف في شرح
في هذا الموضع وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الالهية تحيروا في هذه
المسئلة واخذوا الجهلة منهم يهاملها تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم ومنها امتناع توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد شخصي والمراد بتواردهما وهذا الحكم اي قولنا لا يصدر عن الواحد الا الواحد
ينعكس على نفسه اي فلا يصدر الواحد الا من الواحد على سبيل الاستقلال بدليل كون المسئلة في حكم
العلة المستقلة كما عرفت وذلك لوجهين الاول انه لو كان كل واحدة من العلتين بخصوصها علة مستقلة
له واحد بخصوصه كما هو المفروض لزم احتياجه الى كل واحدة منهما لكونها علة له واستغناؤه عن كل واحد
منهما لكون الاخرى مستقلة في عليته وهو محال وانما لو لم يعتبر كون كل واحدة منهما بحيث يحتاج المعلول اليها
بخصوصها بل لانها كانت في العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون خارجا عما نحن فيه الثاني انه لو توقف
على كل واحدة منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول فلا يكون شيء منهما علة مستقلة لكونه بعض مجموع
ما يتوقف عليه المعلول والعلة المستقلة هو مجموع ما يتوقف عليه المعلول هف ولو توقف على واحدة
منهما بعينها كانت هي العلة دون الاخرى او لا بعينها بل على احديهما لا على التعيين كان خارجا عما نحن فيه
كما عرفت ولو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة له هذا اذا فرض كون العلتين مجتمعين واما اذا
لم يفرض اجتماعهما بل فرض تبادلهما ابتداء او تعاقبهما كما هو المشهور فهو جبر ان المحقق الشريف جوز التبادل
الابتدائي دون التعاقب حيث قال لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل
البدل مستقلا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي
واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم تعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان
المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم يوجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود

الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدا للمعلول اصل الوجود
ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها يفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ لا يلزم ان
يكون علة مستقلة والفرض خلافه انتهى والتحقيق امتناع كليهما جميعا وذلك لانه لا بد للعلة
من خصوصية يترجح بها وجوده مع معين من حيث هو معين دون اخر ولا يجوز ان يكون تلك الخصوصية
مشتركة بين هذا المعين وبين غيره والا لما صلحت لان يكون مرجحة لهذا المعين من حيث هو هذا المعين
بل القدر المشترك بينه وبين غيره فيحتاج خصوصية هذا المعين الى مرجح اخر فاذا بطل كون تلك الخصوصية
في نفسه للعلة فكما لا يجوز اشتراك الخصوصية الواحدة للعلة الواحدة بالقياس الى معلولين فكذا لا يجوز
اشتراك خصوصية واحدة للمعلول الواحد بالقياس الى علتين بل لو فرض كان لا محالة بالقياس الى القدر المشترك
بين العلتين فظهر انه كلما فرض تعدد في العلة كانت خصوصيته الواجبة يقتضيها للعلة القدر المشترك
المتعدد لا لكل واحد من المتعدد فيكون العلة بالحقيقة هو القدر المشترك لا كل واحد بخصوصه واما انه هل يصح
عليه القدر المشترك الى المعين ام لا فالتحقيق انه يصح في غير الفاعل لا في الفاعل لان الفاعل هو المفيد للوجود والعقل
حكيم بوجوب كون مفيد الوجود اقوى تحصيلا واتم وجودا من المستفيد كما لا يخفى ويدل على ذلك كلام الشيخ
في الهيات الشفاء حيث قال بعدما حقق ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكة العلة للهيولى فبهذا
لقائل ان يقول فمجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحدا بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام
لا يكون علة للواحد بالعدد وهذه طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد
بالمعنى العام مستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك ثم الواحد بالنوع
بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور مقارنة ايتها
كانت اتفق ولا يخفى جريان هذا الدليل في صورة الاجتماع وغيره هذا هو الكلام في الواحد بالشخص
ومعلوله واما الواحد بالنوع فلا يجوز ان يكون الماهية النوعية من حيث هي واحدة بالنوع من غير
اعتبار تكثر اجزاء او حيثيات مختلفة الانواع فيها مصدرا ومعلولا لمختلفة بالنوع لان مقتضى الطبيعة
الواحدة من حيث هي واحدة يجب ان يكون واحدا كما مر في الواحد الشخصي ولو اعتبرت لا من حيث
هي واحدة بل باعتبار اشتمالها على جنس وفصل او حيثيات مختلفة بالنوع كالتشخصات كانت خارجة

عما عن غيره ويجوز صدور المختلفات بالنوع عنها لا محة وانما عكس هذا الحكم اعني اثره ايجابا لا بسيطا الواحد
بالنوع لا الى الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص لانه لتحقيقه لا يجب كما اشار اليه بقوله وفي الوحدة النوعية
لا عكس لا لامتنع اجتماع العلتين المستقلتين الشخصيتين على الواحد الشخصي بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها
بتلك وذلك لان الاتفاق في اللازم لا يقتضي الاتفاق في الملزوم لكن يجب هنا ان الامر يجوز وقوع بعض افراد
النوع الواحد بعلة وبعضها بعلة اخرى مخالفة للاولى بالنوع ان يكون مادة قابلة لتكثر الافراد المتحدة بالنوع
لان تكثر الماهية النوعية يحتاج الى المادة كما عرفت فيكفي في ذلك مجرد الاختلاف في العلل فلو كانت العلل
مختلفة بالنوع ولم يكن مادة قابلة لذلك لا يجب لا محة ان يكون ما يقتضيه كل واحد منها مخالفا بالنوع لما يقتضيه الاخرى
وعلى هذا يبتني حكم الشيخ في الهيات الشفاء بان المعاني المتكثرة اللوازم الاول وبه ما يمكن صدور الكثرة عنه
ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها غير ما يقتضيه الاخر في النوع فلا يختلف القرة جنبيه ويبقى ما ذكره
المشهور من انتفاء العكس في الوحدة النوعية كما ذهب المحقق الدواني ومثل للواحد النوعي المعلل بعلتين مختلفتين بالحقيقة
بالضمان على تقدير كونها موجودين اعني موجودين في الخارج فان مخالفة السواد الحاصل من مخالفة الحال
السواد وهما متفقان بالنوع مع كون كل منهما معلولا بمحل المخالف بالماهية لمحل الاخر وكذا مضاف السواد والبياض
ومثل بعضهم بالحرارة المعللة تارة بالنار وتارة بالشمس وتارة بالحركة على تقدير كونها متفقة بالنوع وانما تعلل
بافراد الحرارة الثانية المستندة الى افراد النار كافراد شامل المقاصد فليس بذلك ما مع اعتبار الافراد يكون
كل من العلة والمعلول متعددا وان لم يعتبر الافراد كانت العلة هي الطبيعة الثانية كما ان المعلول هو طبيعة الحرارة وكذا
دعوى منافية كون الحرارة المستندة الى النار والشمس والحركة متفقة بالنوع بان المراد من النوع ما هو اعم من
الحقيقي كما لا يخفى المسئلة الثالثة في احوال العلة مطلقا سواء كانت تامة او غيرها متربع معلولها فمنها ان العلية
والمعلولية من الامور الاعتبارية الغير المتأصلة في الخارج على ما قال والنسبتان يعني العلية والمعلولية
لم يقل وهما اي العلية والمعلولية وان كانت العلة من حيث هي علة والمعلول من حيث هو معلول اليقين كذلك
من ثواني المعقولات التي تسبق ان المراد منها ما يقبل الاعتبارية التي لا يكون في الخارج ظرفا لوجودها
وان كان ظرفا لا نفسها ومنها ان بينهما تقابل التضايف فان كلا منهما انما يعقل بالقياس الى الاخر فتأمل
تعقلا معلولها على ما هو المراد من التضايف كما عرفته ومنها انهما قد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى

امرين كان العلة المتوسطة فانها علة قريبة للمعلول ومعلولة للعلة البعيدة ومنها انهما اعني العلة والمعلول
لا يتعاكسان فيهما اي في العلية والمعلولية بان يكون ما هو علة الشيء معلولا له اعني وهذا المعنى يقال له
الدور وهذه الاحكام كلها ضرورية ومنهم من جعل الحكم الاخير اعني بطلان الدور نظريا واستدل عليه
بان علة الشيء متقدمة عليه فلو كان الشيء علة لعلته لتقدم على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان
المراد من التقدم لو كان نفس العلية يكون معنى تقدم الشيء على نفسه هو علية نفسه وهو عين المتنازع
فيه وان كان امرا وراء العلية فلا بد من تصوره فانا لا نفهم من التقدم بالذات سوى العلية وعلى تقدير ثبوته
فلا يتم ثبوته للعلة واجيب عنه بان معنى تقدم العلة هو ان العقل يجزم بانها ما لم يتم لها وجود لم يوجد معلولها
فهذا الترتيب العقلي المصحح لقولنا كان العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال
حركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد وهو المسمى بالتقدم الذاتي الثابت للعلة
فتوقف ثبوته للعلة كلاهما ضروري ثم قال الامام فالاولى ان يجعل الوسط هو الافتقار فان افتقار
الشيء الى نفسه محال اذ الافتقار لا يتعقل الا بين الشيئين ثم قال والاولى ان يقال العلة المفيدة لنسبة
معلولها فنسبتها اليه بالوجوب والمعلول المعين لا يستلزم الاعم فنسبته اليها بالامكان وهما متنافيان
وانما كان اولى لان تحقق النسبة بكيفية التغاير الاعتباري واجيب عنه بانه مع ما سبق من جوابه
شبهة على تقدير التقدم ان عني بالافتقار امتناع الانفكاك مطلقا فعليتها كما ان الافتقار بهذا المعنى
من الجانبين ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين كل متلازمين وان اريد امتناع الانفكاك مع
التأخر حاجته في التأخر ولحاجته في التقدم فيقال ان اريد بالتأخر نفس المعلولية فنفس المتنازع فيه
وان اريد معنى اخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي هذا
ثم الحق ان يجعل المثال الذي ذكرناه على الدعوى الضرورية ومنها انه لا يجوز الترتيب بين العلل والمعلولات
الى ما لا نهاية له بان يكون الشيء معلولا للاخر وهكذا الى لا نهاية الى علة غير معلولة على ما قال لا
يترتب معروضاهما اي معروض العلية والمعلولية وهما العلة والمعلول في سلسلة واحدة الى غير النهاية
وهذا الترتيب والتراقي يقال له التسلسل وقد احتج على بطلانه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله لان
كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة وهذا اشارة الى طريقة مختصرة لمشهور عند

وبرهان الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود
فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت الواجب الوجود
وانقطعت السلسلة اليه وهذه طريقة حسنة مستقيمة خفيفة المؤنة مبناها على مقدمة ظاهرة
جدا وهي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وتقريرها بحيث ينطبق على ما ذكره ههنا انه لو
تادت سلسلة العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم انتهاؤها الى علة واجبة الوجود بذاتها فيكون طرفا لها مع
تناهيها مع فرض عدم تناهيها هف بيان الملازمة ان كل واحد من احاد تلك السلسلة لا يكون ممكنا لا محالة
والممكن لا يصير موجودا الا ان يجب وجوده بعلة واجبة كانت او واجبة لقا واجب بذاته او بغيره ولكن
الواجب بالغير لا يمكن ان يحصل به وجوب وجود غيره ما لم يستند الى واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود
انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع انحاء العدم لان ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير الغير المستند
الى الواجب لذاته لا يمكن ان يصير سببا لامتناع جميع انحاء عدم معلوله لان من انحاء عدم معلوله انعدامه
مع انعدام علته وعلة علته وهكذا وهذا النحو يمتنع لو فرض كون كل واحد من علل الغير المتناهية ممكنا او معلولا
فيجوز انعدام جميعها معا وان لم يجز انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة البعض الاول فالم يمتنع
على الواجب بالغير هذا النحو من العدم ايضا لا يمكن ان يجب ويحصل وجوده فهو ممتنع الحصول لعينه وهذا
معنى قوله لكون الواجب بالغير ممتنعا بعينه اي ممتنع الحصول على تقدير التسلسل وعدم الانتهاء الى واجب الوجود
لذاته لجواز انعدامه مع انعدام علله فلا يجب به من احاد السلسلة فلا يوجد السلسلة لكن المفروض وجودها
فيجب وجود علة واجبة لذاتها يجب بها احاد السلسلة واما انها هي طرف للسلسلة فلاستناد احاد السلسلة
اليها وهي لكونها واجبة لذاتها غير مستندة الى علة اخرى ليكون وسطا فهو طرف لها فيلزم انتهاؤها اليه
فصدقت الملازمة لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة العلل والمعلولات يلزم انتهاؤها وهو محال ومنها البرهان الثاني
التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله وبالتطبيق بين جملة فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل
منها وتقريره ههنا انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير نهاية لامكن لنا تحصيل جملتين منها احداهما
من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى وثانيتهما من معلول قبله بعشر مراتب مثلا الى ما لا يتناهى ايضا وهذه
الجملة المفصولة منها عشرة احاد مثلا لانها جزء من الجملة الغير المفصولة منها تلك الاحاد وانقص منها بعدة

بعدة تلك الاحاد وهي ايضا غير متناهية ثم نطبق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة بان نجعل الاول منها بازاء الاول من تلك والثاني
بازاء الثاني وهكذا فان وقع بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة لزم تساوي الزائدة والناقصة وهو محال
والجزء مع الكل وهو محال وان لم يقع كذلك بل يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الجملة الثانية لا يكون بازائه جزء من الجملة
الناقصة لزم تناهي الناقصة والزائدة لا تزيد عليها الا بعدة متناهية فيلزم تناهيها ايضا اذ الزائد على مثل
المتناهي بمتناه لا يكون غير متناه وقد فرض عدم تناهيهما هف واعترض على هذا البرهان بمنع لزوم التساوي
على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة مستندا بان ذلك كما يكون للتساوي فقد
يكون لعدم التناهي واجيب بان من الضروري ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين
اما متساويتان واما متفاوتتان بالزيادة والنقصان وفي لزوم انقطاع الناقصة عند التطبيق كيف
ولو لم ينقطع احديهما بل كانتا متطابقتين لكانتا متساويتين والمساواة ملزومة المساواة في نفسها
كما لا يخفى ثم ان المتكلمين ادعوا اجراء هذا البرهان في ابطال اللاتناهي مطلقا اذا انضبط الوجود سواء كان
مجتمعا او لا مترتبا او لا فانتقض عليهم بالعدد فاجابوا بان التطبيق لا ينضبط الوجود بل هو اعتباري محض وكذا
نقض بالمتناهية القائلة زيادة احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى يلزم تناهيها بان الحاصل من تضعيف
الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك مع لا تناهيهما ومقدورات الله تعالى
المتعلقة بالممكنات اقل من معلوماته لان السلسلة المتنامع لا تناهيها فذلك لانه ما انضبط الوجود من مقدورات
الله تعالى ومعلوماته ليس لا متناهيا عندهم ومعنى عدم تناهيها ان لا تنتهي الى حد فيخصص الحجة بالمترتب
فانه اذا كانت الاحاد موجودة معا في زمان وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء
الاول من الاخرى ووقع الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق وينطبق الاحاد بالضرورة واذا لم يكن مجتمعة
معا لم يتم ذلك لانه وقع احاد احديهما بازاء الاحاد الاخرى ليس في الخارج لعدم اجتماعهما فيه وكذا في الذهن
لاستحالة وجودها مفصلة فيه وكذا لا يتم اذا كانت موجودة فيه ولم يكن بينها ترتب لجواز ان يقع احاد
كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى واعتبار العقل ينقطع لا محالة ويتضح ذلك بتوهم التطبيق بين حبلين
مستقيمين وبين اعداد الحصوات في الاول تطبيق طرفيهما كاف في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الاخر
الثاني فانه لا بد من الانتظام في الترتيب بحمل جزء الحبل المتصل الاجزاء بخلاف ما لم يترتب لعدم الانتظام

فان قيل التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل بل يكفي فيه ملاحظتها بالاجمال بان يعرض كل جزء بازاء كل
جزء ولو توقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل لا يتم التطبيق على تقدير الترتيب ايضا فانه وقع معها لا بالتفصيل وليست
في الخارج ليس الانطباق معتبرا لعدم تحقق الآلة الانطباق حاصل هناك في الخارج بل ان ما ليس بمرتب كيف فان تطابق
امر بوضع العقل بين كل منها وبين ما يتقدم عليه قلنا ان المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل معين من احدى السلسلتين
بازاء معين من الاخرى فلا بد من ملاحظة الآحاد من التعيين والامتياز ليقع ذلك فاذا كانت لها ترتيب في الخارج كان لكل منها
تعين في الخارج بحسبه واما اذا لم يترتب الآحاد في الخارج ولم يتميز بعضها عن بعض في الواقع فلا بد من ان يتميز
ويتعين عند العقل ليمكن تطبيق بعضها على بعض بالمعنى المذكور فلا بد من الملاحظة التفصيلية في صورة عدم الترتيب ايضا
بحسب ذلك الا ان يقصر التطبيق لا سابق عليه بعد ذلك فنقول ان الملاحظة الاجمالية التي هي كافية في صورة الترتيب
لا في غيرها ولقائل ما يقال من ان الحق ان يقال لو فرض عدم الترتيب لا يلزم انقطاع احدى السلسلتين لجواز
ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك الآحاد واحد من الجملة لا يكون بازائه شيء من اجزاء
ثم يتحاذى السلسلتان فيما بعد من الآحاد فلا يلزم انقطاع السلسلة الناقصة ولا الزائدة فيرد عليه ان في صورة
عدم الترتيب لا يكون طرف ووسط كما لا يخفى واذا فرضنا تلك الملاحظة الاجمالية كافية في صورة الترتيب وتوقف
اما في السلسلتين اللتين فرضناهما في تقرير البرهان لا شك ان الجزء الاول من السلسلة الثانية ابتداء لنا
واقع بازاء الخامس من السلسلة الاولى الزائدة فاذا طبقناه بازاء الاول وفرضنا انطباقه عليه ينتقل الجزء هنا
المفروض الجزء العاشر من الثانية بازاء الخامس من الاولى والخامس عشر من تلك بازاء العاشر من هذه وهكذا الى
ملاحظة الاول يفرض انطباق كل من اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية وفرضنا الملاحظة لا يلزم ان ينقطع التطبيق
بانقطاع المفروض بل هناك فرض واحد اجمالي يشتمل جميع تلك الانطباقات التفصيلية وفي الحصول التمييز
والتعيين لاجزاء السلسلتين بكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع لا يتعقل العقل فرضنا انه يقع ما ذكره
الامام من ان برهان التطبيق مغالطة وليس ببرهان حيث قال في كتاب المباحث اقتبسنا من العبارة وما
التسمية التطبيق فلا تعقل بعد لاوه ولا تعويل على برهانيته بل انه فيه تلبيسا [illegible] لا انها [illegible]
واعلم انه لما فرضنا لها النهاية من الجهة الاخرى التي هي جهة التناهي لا من الجهة التي هي جهة اللانهاية
كالسلسلة التي تبتدئ بعد النهاية [illegible] لا الى نهاية وليس [illegible] اللاتناهي كلية من جهة [illegible]

نهاية وليس [illegible] بكليته من جهة وحين ومرتبة ومن الدرجات التي هي عاد بالاشراق [illegible] الجهة فاذن اذا فرض
احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة اللاتناهي على طرف السلسلة الاخرى
تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ومرتبته ولا يزال ينتقل ويتردد في
الاوساط ما دام الوهم او الفرض محللا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد معين ودرجة بعينها ابدا ولا يبلغ الى
الحدود واخر الدرجات حتى ينقطع عند ذلك اذا اثبت اعتبار الوهم والفرض عمل التطبيق انقطعت التفاوت بالمقابلة على
[illegible] لا على تلك الدرجة وبقي العدد الزايد في تلك المرتبة وبالجملة لا يصير المقابلة الى حيثية اللانهاية ابدا
في حيثية التناهي ليتأتى بعد التطبيق فانما ان ينتهي من حدود الاوساط اشتغلت عبارته بعد ذلك لا ان ليس هناك
حد مفروض حتى يصح ان يقال ان الزيادة ينتقل ويتردد في الاوساط ما دام الفرض محللا للتطبيق ولا يبلغ الى
اخر الحدود بل هناك فرض واحد يتضمن جميع تلك الانطباقات التي لا تتناهى ايضا فيقع الزيادة في الغير المتناهي وجزءا
اسهل يصح ذلك الفرض الاجمالي الكلي مع كون كل واحد من الآحاد في مرتبة بل وجدنا ان يعرض في مرتبة الخ
اخرى فان التطبيق بالمعنى المذكور لا يتوقف على [illegible] النسبة بنسبة بان يفرض مثلا كون النسبة التي كانت
الجزء الاول من الثانية مع الخامس من الاولى من الاولى وهكذا فليثبت جدا فان قلت فلم لا يكفي في الترتيب
كان سلسلة الحوادث المترتبة الماضية والحركة والزمان الماضيين موجودة كل في وقت وان لم يجتمع في وقت واحد
في اجراء برهان التطبيق فان التمييز والتعين هناك حاصل لكل واحد واحد وليس الامر هناك كالمجتمع الغير
المترتب قلت لان التمييز هناك ليس الا في العقل لا في الخارج لان التمييز الخارجي قد انتفى بانتفاء الوجود الخارجي
فلم يبق سوى الامتياز العقلي وهو غير كاف لان التفصيل هو غير ممكن كما عرفت وليس فرق بينه وبين المجتمع
المرتب في كون التمييز العقلي لا يكفي في التطبيق وقلنا انما لا لان التمييز الذي يعرضه العقل في المجتمع الغير المترتب
اختراعي صرف ليس لداع اليه وفي المترتب الغير المجتمع لداع اليه هو الترتيب الذي كان في الخارج وقد انقضى مع
انقضاء الوجود فتدبر بهذا [illegible] هناك من جانب التطبيق اعني عدم قدرة العقل على التفصيل وهنا
مانع من جانب الانطباق ايضا وهو انه لا يلزم الانطباق ولا يوجد بجميع الآحاد في وقت من الاوقات فان
في الخارج كما هو المفروض ولا في العقل لامتناع حصول الغير المتناهي في العقل مفصلا لا يقال وجود المجموع
في الخارج وان لم يكن حاصلا في وقت من الاوقات لكنه حاصل في مجموع الاوقات لانا نقول القول بوجود

المجموع في جميع الأوقات ليستلزم القول بوجود الكل بعد بعض من اجزائه لا محالة فامتناع وجود الكل هذا
المخصوص الموجود بعد وجود شيء من اجزائه نظرا الى ان يكون وجود اجزائه في اجزاء زمان الكل في
نفسه لانا نقول في كفاية هذا المخصوص الوجود للانطباق اعنى نظرا الى العلم كفاية وجود المجموع في وقت
واحد فلا يتلقى في اجراء البرهان فيه من القطع فلا لازم عليه اثبات كفاية مثل هذا الوجود اعني من
هذا الظهور ضعف ما ادعاه المتكلمون من كفاية كون الترتيب باعتبار الوجود كما ترى في الاشارة اليه فان قيل
ليس هنا وجودها في المبادي العالية يكفي في ذلك قلنا نحن وجودها فيها غير مجزوم به بل هو مسلم الا
وجود متكثرة ام متحققة وان كان اصل وجودها فيها اعني علم المبادي بها مجزوما به فلا يكفي في المتفق على
لو كان بالتفصيل لزم الترتيب فيها وان كان المع بسباسته اذ لا يعلم كون العلم بالتفصيل مستقلا في العلم الاعلى
الان علم الباري تعالى بالاشياء عند الشيخ على القول المحصول فانه على ترتيب سبق وسبق لا الجملة
صدور الكثرة في مرتبة واحدة عن الواحد الحقيقي لكون الصور عنده متناهية مع كون معلوماته تعالى غير
متناهية وعدم عزوب شيء من الاشياء عن علمه تعالى وله طريقة في بيان ذلك في التعليقات فاستقص تحصيلها
فان تلك النسب المتعاقبة الزمانية مجتمعة في الدهر على ما ذهب اليه بعض الاعاظم وابيّنته في كتاب القبسات
والى علم الواجب تعالى بالاشياء على نحو الحضور الاستيعابي الشامل للماضيات والمستقبلات دفعة
واحدة على ما هو محققنا انه موجب لاجتماعها جميعا عنده تعالى فيتم التطبيق من هذا الوجه لا محالة قلت ثانيا
العلم الحضوري فان معناه على ما سيعلم انشاء الله تعالى هو انه تعالى يعلم كل ان وقت بمعنى انه لا يعزب عنه تعالى
شيء لكونه قبل وبعد ولم يات بعد لا بمعنى نسبته تعالى الى الماضي والان نسبة واحدة غير مختلفة كنسبتنا اليهما
بل هو محيط بكل شيء احاطة واحدة تفصيلية منزهة عن خواتم مخبرة تعالى وتقدس عن الان ... من
كونه متقيد الوجود ومتحققه بزمان دون زمان كتقدسه عن الامكنة سواء وهذا لا يستلزم اجتماع
معلوماته في ان من الانات ووقت من الاوقات ليجري عليها التطبيق واما الدهر فهو واسع من زمان
لا محة فلا يلزم من الاجتماع فيه الاجتماع في زمان من الازمنة وليس الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا
معينة الا وهو مطلق الوجود فان الشيء الزماني لا يمكن ان ينسلخ عن كونه زمانيا وليس وجوده في الدهر
الا لما انه من زمانه المختص بوجوده بل ليس معنى وجوده في الدهر سوى ملاحظته بما هو منطبق على زمانه

بالمجموع مع قطع النظر عن تقييده بالوقت المخصوص وليس عدم اعتبار التقييد بالوقت اعتبار العدم التقييد
على ما هو شأن وجود الطبايع بالقياس الى وجود افرادها هنا واعلم انه قد سبق منهم كون المجتمع الغير المترتب
في نفسه مما يجري فيه التطبيق باعتبار عروض العدد المترتب في مراتبه له فان الواحد مقدم بالطبع على
الاثنين والاثنين على الثلثة وهكذا الاربعة وهذا ليس بشيء فان ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود
الا من حيث عروض العدد وليس لشيء من الاحاد ما يوجب عروض خصوص مرتبة معينة من العدد له
الا ترى ان في احاد الثلثة مثلا لا يتعين اثنان بعينهما من جملتها لعروض الاثنينية لهما بخصوصهما وعروض
الوحدة للباقي بخصوصه فليتفطن وكذا ما قيل انه لو تحقق احاد غير متناهية لو قفت مجموعها على ما بقي
منه بعد اسقاط واحد منه وهذا الباقي على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات
غير متناهية يجري فيها التطبيق وذلك لانه لا يتعين في مجموع من المجموعات واحد بعينه للاسقاط في
لا ابقاء بل انما ذلك لاعتبار العقل وتعيينه وهو منقطع لا محالة فان قيل اذا كانت الجملتان موجودتين معا
وان لم يكن احادهما مترتبة فلا شك في ان يقع كل واحد من احاد احديهما بازاء واحد من احاد الاخرى من
الممكنة والعقل يعرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الحال قلنا الملازمة ممنوعة كيف ووقوع كل واحد بازاء كل
واحد اذا لم يكن بينها ترتب يتوقف على ملاحظة العقل اياها تفصيلا التميز بعضها عن بعض عنده لتمكنه من
ذلك ... باناته لا متميزة خارج العقل لكنه ملاحظة الاجمالية كما على تقدير الترتب كما عرفت وملاحظة الغير
المتناهي تفصيلا ممتنعة فما يتوقف عليها ايضا ممتنع الوجه الثالث ما استخرجته من برهان التطبيق
وهو اللاحق واتم دراية من برهان التطبيق وتقريره انا نفرض الجمع المحض بين السلسلتين المفروضة ويجعل كلا
من الاحاد ... مستعدا باعتبار وصف العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من
حيث انه مع تحصيل سلسلتان متغايرتان بالاعتبار احديهما سلسلة العلل والاخرى سلسلة المعلولات
منطبقة احديهما على الاخرى بلا تفاوت العقل وملاحظة انطباقهما يوجب الحكم بتناهيهما لزيادة في
العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا ينطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة
عليها بمرتبة فلذلك يخرج المع الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فكل علة ومعلول منطبقين يجب ان
يكون قبلها علة فاذا انطبقت المعلولات كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق وجب ان يكون هناك

علة سابقة على المعلول ح النقيضة على العلل من غير انقطاع مع عليها والا لزم ان يكون مع من تلك العلل حادثة
منتقضا على علته فلا يكون علة مستقلة عليه هف فيلزم زيادة مراتب العلل الواحدة بكون علة وكلا يكون
معلولا وغير انقطاع السلسلتين والبرهان يعود لان التطبيق اي الحكم بالانطباق باعتبار النسبتين
اي العلية والمعلولية ههنا انما يكون بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارها اي بحسب مراتب تناهيها الخ
انما يراد احدى النسبتين وهي العلية على الاخرى وهي المعلولية من حيث السبق اي من حيث وجوب تقدم العلية
على المعلولية كما عرفت فنقول بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارها انما الى عدم انطباق الاخر في هذا البرهان
وهذا هو الفرق بين هذا البرهان وبرهان التضايف الذي ستذكره وقد عرفت في المحل التقريب و
كونه اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق فلانه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد من احاد احدى
السلسلتين بواحد من احاد السلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك لكونه استنباطيا
بلا تعمل من الوهم ولذلك يجري في المتعاقبات ايضا دون برهان التطبيق كما سيأتي في كلام المصنف في نفي
حيث تنقل في مبحث حدوث الاجسام انشاء الله تعالى فانه مثل هذه الادلة انما يعني ان لزوم زيادة سلسلة
العلل بواحدة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة متناهية منها لان العقل يحكم بالشهادة الحسية
بان كل جملة يكافئ عليتها معلوليتها على هذا الوجه لا بد لها من علة خارجة عنها سابقة عليها احكاما
كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية لما عرفت ان السبق الذي هو مقتضى العلية والشبهة
من طلب التفصيل فيما يحكم به العقل حكما كليا اجماليا وهذا انما يعجز عنه العقل فلا يقدح في بطلان الحكم الكلي
الاجمالي وهذا نظائر مثل ما يقال ان العقل يحكم بان الموجد يجب تقدمه على الموجد من غير تفصيل بين
نفسه وغيره ثم يثبت بيان الشيء لا يوجد نفسه ومثل ما يقولون في البرهان السلمي ان كل جملة من الزيادات لا
ان يكون في اعداد متناهية يلزم منه ان مراتب الزيادات الغير المتناهية ايضا يلزم كونها في عدد متناه ومثل ما يقال في
برهان الوسط والطرف وهو الذي ذكره الشيخ في الشفاء ان كل ما هو مع علة معا فهو وسط
طرفين بالقسم احدهما مع له والاخرى علة له فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكان سلسلة الغير المتناهية
معلولة لكون كل واحد من احادها كذلك فاما انها علة فلا لانها علة للطرف الاخير وهو معلول واما انها معلولة
فلانها يتعلق بالمعلول منها وفي المحتاج اليه لا يكون واجبا لذاته بل لا انها ثابتة تكون

معلولا لعلة مستقلة واما بثبات سلسلة العلل معلولة وعلة وبثبات كل ما هو معلول وعلة فهو وسط
بثبات سلسلة الغير المتناهية ايضا وسطا فيكون وسطا بلا طرف وانه ممتنع فيرد عليه انا نمنع ان كل واحد من
احاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسط ولا نسلم كون كل الاحاد باسرها وسطا فان حكم كل واحد
يخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع فيقال في دفعه ان العقل يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل
بين القطعة المتناهية والغير المتناهية وحكم الاحاد وان جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة
بالبديهة وهذا استناد الى غريزة العقل لا يستنبط لكن الشأن كما قال المحقق الدواني في بداهة الحكم الكلي ولا يتوقف فيه
الا بزيف الجدال وقد رد الحجة على طالب الكمال بمساعدة التوفيق من ذي الافضال الوجه الرابع ما ذكره الشيخ
في الاشارات وهو بعد وضوح مقدمة على ما ذكره ان ملاك الاشارات هو ان كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي
علة خارجة عن احادها وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا بمعنى نفس احادها باسرها بحيث يكون ما لو اعتبر معها
من شكل وهيئة خارجة عنها امر موجود لكون كل من احادها موجودا ليس شيء منها بمعدوم ومعلوم الجملة لا
يكون الا بعدم شيء من احادها فان وجودها مغاير لوجود كل واحد من احادها بالضرورة وما يتبين بطلانه
انه لا يتعلق على شيء من احادها ان الجملة وكثيرة متعددة مدخل فيه كل واحد من الاحاد وما يرادف ذلك
ويتعلق على مجموع الاحاد ان الجملة وكثيرة متعددة مدخل فيه كل واحد من الاحاد واشار الى ذلك فقوله وهو
الجملة الموجودة بوجود جملتها غير موجود كل واحد من احادها اما ان لا يقتضي علة اصلا فيكون واجبة الوجود
غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب باحادها واما ان يقتضي علة هي مستقلة باحادها اذ لا يقتضي منها في وجود
كل ممكن بالضرورة هي الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها لان الاحاد باسرها والكل والجملة شيء واحد
او يقتضي كل واحد من هذه الثلاثة نفس معروض الهيئة كما فرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال لا يقال لا
يلزم من علية الشيء لنفسه تقدمه على نفسه لان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها عليه اذ من
جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول المركب لانا نقول قد عرفت سابقا ان ما هو جزء العلة التامة هو
الاجزاء باسرها وما هو نفس المعلول المركب هو مجموع الاجزاء والفرق بينهما قد بيناه هناك وهو ان مجموع الاجزاء
هو معروض الهيئة الاجتماعية بخلاف الاجزاء باسرها ليس معتبرا فيها كونها معروضة للهيئة الاجتماعية
وانا هنا مثلا هو معروضات للهيئة الاجتماعية لان الاجزاء باسرها التي هي العلة التامة بعينها

منها أن يكون في مرتبة معينة لكونه علة للآحاد ومعلولاً لسابقه فهو عين مجموع الأجزاء التي هي نفس السلسلة

المفروضة فلنشتغل ببيان ما فيه من غاية الدقة واللطافة على أن المراد من العلة هاهنا هي العلة المستقلة بالإيجاد

على ما أشرنا إليه ولا شبهة في وجوب تقدمها على المعلول وأما أن يتفق علته هي بعض الآحاد أو الخارج عنها فإن كان

كل منها معلولاً بل كل واحد من الآحاد فرض أن يكون علة لجميع الآحاد يكون علة لذلك الواحد أيضاً ولعلته

لما فوقه لكونه أكثر إفادة للآحاد التي هي علل من كونه أخص علة الجملة فإن علة الجملة بالحقيقة علة لكلها

أو لأنه لما كان كل واحد من الآحاد معلولاً لا علة فكل ما فرض علة يكون علة أولى بتلك ولا يتغاير شيء

منها العلية هذا ما ذكره الشيخ في الإشارات التي عليها البعض وقد فصل في الشفاء السبب والمعادلة لزم كون ذلك

البعض علة لنفسه ولعلله لكان بعض العلل [illegible] وأما أن يتفق علة خارجة من الآحاد كلها وبعضها والأقسام الممكنة

يتفق صحة هذا القسم فهذه العلة الخارجية أولاً للآحاد ثم للجملة وهذا التسلسل لا بد أن يكون علة البعض لعلة فإن

جميع الأجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع وأما بغيرها فلم يكن تلك العلة علة لتلك السلسلة أصلاً فلو وجد في الآحاد

الباقية شيء لا يكون معلولاً لذلك البعض فأما أن يكون علة له أو لا فإن كان علة له لزم اجتماع علتين مستقلتين

على معلول واحد وهو محال وأما لزم كون العلتين مستقلتين لأن العلة الخارجية لا بد أن يكون علة مستقلة

بالإيجاد لذلك البعض ولو لم يكن علة مستقلة للجملة بالتمام فلو كان علة أخرى كانت مستقلة أيضاً وإلا لزم عدم

استقلال الخارجية وإن لم يكن علة له لزم أن يوجد في جملة الآحاد أمر لا [illegible] بالعلية والمعلولية

وهو خلاف المفروض فهذه العلة الخارجية يكون طرفاً للسلسلة ويلزم انتهاؤها إليها هذا ما هو تقرير ما

ذكرنا في شرح الإشارات وتوجيهه ونشير إلى هذا التوجيه إشارة ولما كان هذا التوجيه مشتملاً على أقسام أربعة

ثلاثة منها باطلة والباقي هو المطلوب فالأقسام الباطلة [illegible] ظاهر البطلان طوى عنهما وتعرض لذكر الثالث فقال

ولأن المؤثر في الجميع أي مجموع السلسلة المفروضة التي هي موجودة لا محالة لكون كل من آحادها موجوداً في

الأولى لكونها ممكنة لكون كل من آحادها موجوداً كذلك فلا محالة لاستغنائها من المؤثر فالمؤثر في

هذا المجموع إن كان بعض أجزائه كان الشيء مؤثراً في نفسه وعلله لأن المؤثر في الجملة يجب أن يكون مؤثراً

في جملة الأجزاء إما بواسطة أو بغير واسطة كما عرفت في أثناء الكلام في المؤثر التام أعني العلة المستقلة

بالإيجاد لأن المجموع له علة تامة بهذا المعنى لا محالة فلو كان المؤثر بهذا المعنى بعض أجزائه كان ذلك البعض

البعض علة تامة لكن الجزء ليس علة تامة إذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج إلى ما لا يتناهى

من تلك الجملة فهذا القول أعني قوله ولأن المجموع له علة تامة [illegible] يجب البعض على أجزاء الشرطية وتقدير

الكلام ما ذكرنا والحاصل أن مجموع السلسلة لا بد له من مؤثر ومن كون ذلك المؤثر تاماً موجباً من جهة

كونه مؤثراً سواء كان تاماً أو لا يلزم من فرض كونه جزء المجموع محال هو كون الشيء مؤثراً في نفسه وعلله

ومن جهة كونه تاماً موجباً يلزم محال آخر هو كون الجزء مستقلاً في إيجاد الكل مع احتياجه إلى ما لا يتناهى

من آحاد ذلك الكل لا أنه لا حاجة إلى [illegible] بل يكفي أن يقول والجزء ليس علة تامة فتأمل في هذا فإنه توجيه

هذا الكلام واعلم أنه لا يرد على هذا الدليل على ما قررناه الذي ذكرنا سوى الشبهة المشهورة لتشبثهما فإن

المعلول الأخير وتقريرها أن مجموع السلسلة أي المجموع موجودات آحادها فعلته ليست إلا مجموع

علل الآحاد ومجموع علل الآحاد إنما هو مجموع ما قبل المعلول الأخير إلى ما لا يتناهى وهو جزء مجموع السلسلة لا

لاشتمال مجموع السلسلة على المعلول الأخير وعدم اشتمال ما قبل الأخير إليها عليه فهذا المجموع الذي هو جزء

لمجموع السلسلة علة فرضية للمعلول الأخير وللسلسلة المبتدئة منه [illegible] الذي هو فوق المعلول

وهكذا فجميع تلك السلاسل التي يشتمل عليها ما قبل المعلول الأخير مجموع علل تلك الآحاد وهو مع علل [illegible]

والحاصل أن [illegible] أن المؤثر في مجموع السلسلة والعلة التامة إنما هو بعض تلك السلسلة وهو البعض

هو مجموع ما قبل المعلول الأخير ولا يلزم شيء من المحالين المذكورين أعني تأثير الشيء في نفسه وعلله وإيجاب

الجزء للكل ولا يلزم أيضاً [illegible] بعض من الأبعاض للعلية وهذا إنما لا يصلح لأن [illegible] مثل عدم المركب كما

يكون بعدم جزء من أجزائه مع بقاء الباقي يكون بعدم جملة الأجزاء بالأسر بأن لا يبقى منها شيء فالمجموع

يمكن أن ينعدم بالأسر لإمكان كل من أجزائه فهذا العدم يجب أن يستند إلى شيء موجود أولاً بد من علة

[illegible] يتطرق هذا العدم إليه فلا يجوز أن يكون هو ما فوق المعلول الأخير لجواز تطرق العدم إليه [illegible] شيئاً

من أجزاء السلسلة المذكورة بل يجب أن يكون خارجة عن الممكنات كان مرجعه إلى الدليل الأول المخرج

للقسم الثالث ولا يمكن أن يكون مراد القوم من هذا الدليل هو الدليل المخرج لعدم الاحتياج فيه إلى

هذه الأقسام كما عرفت نعم لا يبعد [illegible] في الشفاء [illegible] من الدليل المشهور للقوم [illegible] ثم أن على إبطال

التسلسل براهين أخر غير ما ذكره [illegible] هاهنا منها برهان الوسط والطرف وقد ذكرناه ومنها برهان

التصانيف وسياق في حدوث الاجسام ومنها برهان الحيثيات وتقريره انه لو تحقق حيثيات امور الى غير النهاية
لكانت لا محالة ان يكون ما بين كل حيثيتين من تلك الحيثيات مثلا وما بين حيثية اخرى منها التحتية
وفرضت متناهيا او غير متناه فان كان متناهيا على سبيل الاستيعاب والتحقيق لزم ان يكون الكل ايضا متناهيا
لو فرض بين حيثيتين منها كما ولية وهذا الحكم اجمالي حدسي يحكم به العقل الصرف وليس من قبيل
حكم على الكل بما حكم به على كل واحد كما في قولنا كل واحد من ابعاض هذا الذراع دون الذراع فهو ايضا دون
الذراع بل من قبيل ان يقال ان ما بين هذه النقطة المذكورة من هذا الخط المفروض واية نقطة تفرض فيه على الاستيعاب
التحقيق دون الذراع فهذا المقدار المفروض دون الذراع فليتفطن وان لم يكن متناهيا على سبيل الاستيعاب
بل كان الواقع بين حيثية واحدة وبين حيثية اخرى تحتية كانت غير متناه لزم انحصار ما لا يتناهى
بين حاصرين ومنها برهان الترتب وتقريره ان الترتب في العلوية لو لم يستلزم انتفاء كل واحد من
احاد السلسلة انتفاء جميع ما بعده في كل سلسلة مترتبة من العلل والمعلولات وكانت المعلولية مستوعبة
لاحادها على الترتيب يجب ان يكون علة واحدة يلزم من فرض انتفائها انتفاء جميع الاحاد باسرها فلتكن
السلسلة بتلك العلة فليتفطن ومنها برهان الاسد الاخصر وتقريره انه لو ترتبت سلسلة من العلل والمعلولات
لكان كل واحد من احاد السلسلة لم يتقرر ما لم يوجد ما لم يتقرر ولم يوجد قبله واحد اخر فاذا كان كل واحد
من احادها لم يوجد ما لم يوجد شيء اخر قبله كانت الاحاد باسرها لم يدخل في الوجود ما لم يكن شيء اخر موجودا
قبل الجميع والا فمن اين يتقرر شيء في تلك السلسلة حتى يتقرر شيء اخر بعده وذلك ظاهر عند العقل الصريح
والفطرة الصحيحة ومنها براهين اخترعها بعض المتاخرين فمنها انه لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان
لها سبب هو مستحق للاولية وما بعده للثانوية وما يليه للثالثة وهكذا يستحق كل من احادها
مرتبة خاصة من المراتب العددية على الاتساق والترتيب فاذا نسبه على سبيل هاهنا مترتبة غير متناهية
كعشرة اعداد مثلا كانت اقل من تلك العدة اقل احاد كل السلسلة ايضا وما كانت اقل او لا يكون تحتها
عشرة فهاهنا الكل احد يجب ان يوجد مرتبة عددية لم يوجد في الفرض الاول البتة ولم يوجد
في الحل كما اعتبرناه ولا في الامساك للاتساق فيجب ان يوجد في الجانب الاخر غير متناهيا كما
غير متناه هف قال وهذا البرهان ناسب برهان التطبيق لكن مبناه على نحو من اللطافة

الالطاف وراء الدقة ومنها ما ابتدعه بعض معتمدين احدهما ان كل سلسلة غير متناهية من جانب واحد
ينقص من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه فحكم بها الحكم في فطرة سليمة وثانيهما ان كل سلسلتين غير
متناهيتين من جانب واحد لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بل اما ان
يساويه او يفضل عليه او ينقص منه بمقدار متناه لا يحسب شيئا منهما كما لا يخفى وبعد تمهيدهما نقول لو وجدت
سلسلة غير متناهية يكون لها سبب يستحق بترتب احادها ما فيها الاحاد الواقعة في المراتب الفردية كالاول
والثالث والخامس والسابع الى غير النهاية وكذا الاحاد الواقعة في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس
والثامن الى غير النهاية فيوجد فيه السلسلة المفروضة او لا سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد
فيجب ان لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي في الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنهما معا
عين السلسلة المفروضة اولا وهما بعد فيجب ان ينقصا معا عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير
متناه بحكم المقدمة الاولى فاجتمع فيها النقيضان وهو محال وما يستلزمه فهو محال ومنها انه لو وجدت سلسلة
غير متناهية لكان مرتبة من العدد ابتداء لا كل حاله موجودة في الواقع متعينة الاحاد بعضها علة لبعض
مترتبة ويوجد فيها مراتب اعداد او معدودات ناقصة منها بواحد او باثنين او بثلاثة او باربعة وهكذا
طبقات مترتبة متناولة ويوجد فيها واحد البتة لا مرتبة تحته فيوجد بين مرتبة العدد الذي هو كل السلسلة
وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين قال وهذا البرهان يبين شيئا
بوجود الامور الغير المتناهية وان لم يكن مترتبة ايضا ومنها انه لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها
سبب لزم ان يكون علة واحد زوجا او فردا وهو بط بالفردية بيان اللزوم انه يستحق بعض من احادها
بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها بانه واقع في المراتب الزوجية كالثاني
والرابع والسادس كل منها الى غير النهاية ويكون بازاء كل من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فتثبت
السلسلة الاولى منتهي متساويين فكان زوجا اذ لا يلزم الا المنقسم بمتساويين مطلقا وان اسقط
واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية فوجب ان يكون زوجا ايضا بما قلنا فالسلسلة الاولى
زوج الا انه زيد واحد على الزوج فحصل فرد لانه اذا انقسم الى كل من القسمين يتبدل الزوج التنصيف
ولو كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فرضنا لها مقطعا حتى ينقسم بقسمين كل منهما غير متناه من

واحد ويلزم الخلف فيهما ومنها ان القسم يستلزم ان يتساوى كل عددين متناهيين كالعشرة والمائة ولا
وهو ظاهر البطلان بيان اللزوم ان مثل هذه السلسلة لو وجدت فيها اعشار غير متناهية ومئات غير متناهية
فاذا جعل احادها من مبدءها على الترتيب بها ابتداء العشرات استوعبت هذه العادية بتمام الاحاد كما
لو جعلها المئات فتساوى العشرة والمائة الى تساوي سطح عدد واحد فيها قال وهذا مزيد التلخيص بما
التطبيق ومنها ما يستنبطه بتمهيد مقدمة وهي ان كل عدد يكون له نصف والثلث من احاد مترتبة فلم
نصفه اولا يحصل كله وهذه من القريبة الحدسية وبعد ذلك نقول لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان
لها مبدء وجد فيها احاد فردية غير متناهية واحاد زوجية غير متناهية ويكون بازاء كل واحد من الاحاد
واحد من الثانية وبالعكس في الاحاد الزوجية مثلا نصف تلك السلسلة لتعدد السلسلة نصف ابتداء ونحكم الفرقة
البديهة اذا اعتبرت جملة من احادها المترتبة ملحوظة مع التوالي والترتيب يجب ان يحصل نصفها اولا
ثم تحصيل الجملة فالنصف الذي يوجد اولا محصور بين حاصرين فهو متناه وكذا كله وهو الكل انتهى في
اكثرها ما للمناقشة كما لا يخفى على المتامل هذا **المسئلة الرابعة** في احكام الفاعل من حيث هو فاعل وهو ثم
فمنها ان المتوقف في الوجود ليس الا الوجود والمتوقف في العدم ليس الا العدم والى هذا اشار بقوله ويكون
النسبتان اي التاثير والتاثر بتعدية كون المسئلة في احكام الفاعل والمتوقف في طرفي النقيض اي الوجود
والعدم بمعنى ان وجود الفاعل يكافي وجود المفعول اذا تحققت الفاعلية في وجوده تحققت المفعولية
في وجوده وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل يكافي عدم المفعول اذا تحققت الفاعلية
في عدمه تحققت المفعولية في عدمه فوجود المفعول مستند الى وجود المستند اليه لان تاثير العدم
في الوجود غير معقول وعدم المفعول مستند الى عدم الفاعل من حيث هو فاعل لا الى تحقق علم المفعول
بعلم من الفاعل التام حتى لزم اجتماع وجود المفعول وعدمه وان علم ذا لفعل الحكيم بان مع انعدام شيء
من الفاعل لا شك فانه شيء اخر يصدق انعدام الجميع بل هو كاف في انعدام المفعول والعلة في ذلك ان العدم
لا يحصل من الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم فان شيء من ذلك غير معقول وكلما يتوهم من حصول
العدم من الوجود فانما هو بالعرض كما يظهر عند التامل وقيل في شرح هذا الكلام اي يتكافأن في العلية
والمعلولية في التحقق والانتفاء فان العلية كما ان المعلولية لا تتقدم احدهما على الاخر فالحكيم العقل

العقل بانه تحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية اولا ثم ارتفع المعلولية بخلاف العلة
والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة يتحقق اولا ثم يتحقق ذات المعلول وبانه ان يرتفع اولا ثم يرتفع ذات المعلول
وذلك لان العلية والمعلولية متضايفتان حقيقيتان وهما متكافئتان في الوجود والانتفاء بمعنى
كالحصول في موضعه وغيره ان التكافؤ لا ينافي التقدم والتأخر الذاتيين فالوجه ما ذكرناه ومنها
ان الفاعل اذا كان واحدا حقيقيا لا تكثر فيه ولا اختلاف جهة لا يمكن ان يكون فاعلا لشيء وقابلا له
والى هذا اشار بقوله والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة يعني اذا كانت النسبة بين الفاعل والمفعول
وبين القابل والمقبول متحدة بان يكون الفاعل بعينه هو القابل والمفعول بعينه هو المقبول وهذا شامل
للفاعل بجهة بعينها فانه مع اختلافهما لا يكون النسبة متحدة ضرورة ان الشيء باحدى الجهتين غيره بالجهة
الاخرى فيختلف النسبة باختلاف الطرف والدليل المشهور على ما ذكره الناظرون على منافاة الفعل والقبول هو
ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان
فلا يجتمعان والى هذا اشار بقوله لتنافي لازميهما واعترض عليه بان كلا من الفاعل والقابل اذا اخذ وحده
لم يجب معه وجود المفعول والمقبول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه المفعول والمقبول يجب وجودهما
معا فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل قد يكون في بعض الصور مستقلا
موجبا للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل لا محالة فالفعل وحده موجب في الجملة
والقبول وحده ليس موجبا اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه
وما قيل من انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين
بالقياس الى شيء واحد فيجب من جهة ولا يجب من جهة خروج عن محل النزاع اذ الكلام في ان البسيط
لا يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة لا من جهتين وقد يجاب عن اصل الاعتراض باختيار الشق الثاني
فيقال ان الشيء وان توقف وجوده على كل واحد من علله لكن الفاعل هو الذي يفيد حصوله ويجعله ويجب
لكون الوجود منه بخلاف القابل فانه وان لزم اجتماعه مع جميع ما يتوقف عليه الشيء ليس له الا المصحح
لوجود المقبول فيه فالفاعل موجب الشيء والقابل لا يوجبه بل يصححه وهذا معنى قولهم نسبة الفاعل الى المفعول

بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان الا من جهتين فابطل بان الايجاب من جهة الفاعلية
والامكان او امتناع الوجوب من جهة القابلية فيكونان من جهتين لا من جهة واحدة مدفوع بان ايجاب
الفاعل للمفعول متقدم على فعله وكذا امكان حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي
فاعلا لشيء وقابلا له لكان فيه قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها الوجوب وجهة بها الامكان فلا يمكن ان يكون
هما القابلية والفاعلية نفسها لان هذا الدليل ان الفعل لا بد له من وجوب سابق والقبول لا بد له من امكان سابق
فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا لشيء وقابلا له لزم كون الشيء الواحد واجبا وممكنا بالقياس الى شيء واحد بعينه من
جهة واحدة والوجوب يمتنع والامكان بالقياس الى ذلك الشيء بعينه متنافيان فكذا ما يلزمهما اعني الفعل والقبول
سواء كانا بمعنى الفاعل والمفعول ام لا [illegible] والاشكال انما يتوجه على [illegible] الحقيقيين ان يقال في
الاستدلال على هذا المطلب ان الفاعل لا يتغير في حد ذاته [illegible] فنفسه واجب وثابت له في حد ذاته
سواء حصل الفعل ام لا فنسبته اليه بالوجوب بهذا المعنى بخلاف القابل فانه في حد ذاته يتغير عن مقبوله معنى
البتة والا لامتنع قبوله فهو اعني القبول بالامكان مع القابل في حد ذاته سواء حصل ام لم يحصل فيها اعني الفعل
والقبول متنافيان بالذات فيكون المراد من القبول الانفعال فيجوز ان يقبل الفاعل البسيط عن نفسه
بان [illegible] والقبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى الانفعال ولهذا قال الشيخ
الى ان صور معقولة [illegible] مع مبدا العقل في نحو اجتماع القبول والفعل وهذا احق ما
صرح به في التعليقات وغيره من ان [illegible] من البسيط شيء [illegible] التعجب الى الفقر
الذاتية بين العلة والمعلول انه كان المعلول محتاجا الى العلة لذاته وماهيته لا يلزم كون الماهية محتاجة الى نفسها
والا اي وان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاته وماهيته لكان الاحتياج في تخصيصه فلا اي فلا يجب الفقر
الذاتية وهذه مسئلة عظيمة [illegible] وقد بسط القول فيها الشيخ في الهيات الشفاء في فصل مناسبة ما بين
العلل الفاعلية ومعلولاتها فلننقل بعضا منها لكثرة فوائده وهو انه قال ليس الفاعل كما انه يوجد
اياه وجودا مثل نفسه [illegible] كالنار تسود او كالحركة تسخن والفاعل الذي يفعل وجودا
مثل نفسه [illegible] المشهور اتم واقوى في الطبيعة التي بعينها من غيره وليس هذا المشهور [illegible]

ولا يجوز الا ان يكون ما يفيده هو نفس الحقيقة حتى يكون المفيد اولى بما يفيده من المستفيد ولنعد من راس
فنقول ان العلل لا يخلو اما ان يكون علة للمعلول في نحو وجود انفسها واما ان يكون علة للمعلول في وجود اخر
مثال الاول التسخين للنار ومثال الثاني التسخين للحركة وحدوث [illegible] من حركات اشياء كثيرة [illegible]
متكلم على العلل والمعلولات التي تناسب الوجه الاول ولنورد الامثلة التي تتفق في [illegible] فنقول
ما تتفق في الوجه الاول انه قد يكون المعلول في كثير منه اقوى وجودا من العلة في تلك المعنى ان كان ذلك المعنى يقبل
الاشتداد والانتقاص مثل الماء اذا سخن من النار وانه قد يكون في [illegible] مثل ذلك ان لم يقبل مثل
[illegible] فيكون مساوية له في صورة النارية الا
تلك الصورة لا يقبل الا [illegible] مساوية له في العرض الذي [illegible] اذ كان صار في
الفعل من الصورة المساوية للصورة [illegible] مساوية في الهيئة واما كون المعلول [illegible] في المعنى
من العلة فهو [illegible] ان الزيادة لا يجوز ان
لا يكون [illegible] ولا يجوز ان يكون [illegible] حتى يكون قد [illegible] الخروج
الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر الذي وجد من العلة معا
فتلك الزيادة تكون معلولة لامرين لا معلولة لامر واحد وهما مجموعين يكون اكثر [illegible] من المعلول الذي
هو الزيادة فان [illegible] لنا ان نقول انه اذا كان معنى في المعلول والعلة
متشابها في الشدة والضعف فانه يكون العلة [illegible] في هذا المتقدم [illegible] في ذلك والمتقدم [illegible]
ذلك المعنى من حيث ما اذا تلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك المعنى للاول اذ [illegible] وجود
واحد للاول من جهة وجوده اتم من الاخر [illegible] مطلق المساواة لا ان المساواة ليس احدها
والمعلول [illegible] من جهة ما احدها العلة والاخر معلول [illegible] اعتبار وجود تلك الحقيقة لاحدها اولى
لذاك لا [illegible] الثاني ولم يكن [illegible] هذا المعنى اذ كان نفس الوجود لم يكن ان يتساويا
البتة اذ كان يمكن ان تساويا [illegible] الوجود فان استحقاق الوجود
[illegible] اذ قد [illegible] هذا المعنى نفس الوجود فتبين انه لا يمكن ان يتساويا اذ كان المعنى نفس الوجود
وجود الشيء من حيث هو موجود اولى بالوجود من الشيء ولكن ههنا [illegible]

لا ينفك وهو ان العلل والمعلولات لا ينقسم اذا نظر هذا الفكر الى قسمين قسم يكون طباع المعلول فيه نوعيته
وماهيته الذاتية فيجب ان يكون معلولا للطبيعة او لطباع فيكون العلل بحسبها القوة النوعية لا محالة اذ كانت علة
لنوع نوعه لا لشخص شخص واذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذ لا يلزم علة ذلك النوع بل يكون المعلول
من نوع غير نوعها او المعلول يجب عنها نوع غير نوعها ويكون علة الشيء المعلول ذاتية بالقياس الى نوع المعلول
فقط وقسم يكون المعلول ليس معلول العلة والعلة علة المعلول في نوعه بل في شخصه ولنأخذ هذا على قياس تقسيم
الفكر في التقسيم فنقول ما يتخذ من الامثلة وعلى سبيل التوسع ان ... حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا
في النسب العقلي للصورة كل نوع صورة من الاجسام فمثال الاول ككون النفس علة الحركة الاختيارية وفي مثال
الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست علة لتلك النار
على انها علة نوعية النار بل على انها علة نار ما فاذا اعتبر من جهة التشخيص كانت هذه العلة الشخصية
وكذلك الاب للابن لا من جهة ما هو اب وذلك الابن لا من جهة وجود الانسانية ... اليه كلام
الشيخ ومنها انه يجب بل لا يجوز ان يكون مع العلة علة والا لزم اجتماع العلتين ولا ان يكون مع
المعلول معلول بل لا يجوز فاذا فرضت علية العلة لهما من جهة واحدة واليه اشار بقوله ولا يجب صدق احدى
النسبتين على الصاحب لما قال لا يجب مع انه لا يجوز كما عرفت لانه قد يصدق بالعرض والمجاز لا بالذات
وعلى الحقيقة ومنها انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص النوع الواحد علة حقيقية لشخص اخر بحسب ذاته
وماهيته واليه اشار بقوله وليس الشخص من الصنف [illegible] علة ذاتية لشخص اخر وانما خص هذا الحكم بالعنصريات
لتحقق النوع المتكثر الافراد فيها بخلاف الفلكيات والغرض منه دفع ما يتوهم بحسب الظاهر من كون هذه
النار علة لتلك النار ولما ذكرنا من الاشارة اليه في كلام الشيخ واحتج عليه بوجوه الاول ما
اشار اليه بقوله والا لم يكن اولى بالاختصاص وتقريره انه لو كان شخص من النار مثلا علة ذاتية موجبة لشخص
اخر منها فاما ان يقتضي ذلك بان يكون النارية التي في النار العلة مقتضية لوجود نارية اخرى هي النارية
التي في النار المعلول اذ ذلك هو معنى العلية الذاتية الحقيقية فلو كانت تلك النارية مقتضية لوجود
لكانت هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى لان هذه النارية نارية والغرض ان النارية تقتضي
مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم ان يكون النارية وهذا التسلسل في العلل ... وقد ... البراهين

المذكورة لابطال التسلسل في العلل على ابطال التسلسل في المعلولات ايضا كما لا يخفى وانما قال انه انما يلزم ذلك
لو كانت هذه النار لناريتها علة لتلك النار واما اذا كانت علة لشخصها فلا يلزم ذلك فيما لا يذهب الى
وهم احد او كيف يذهب الوهم الى تجويز كون شخصية هذه النارية علة لنارية تلك النار لو ذهب فانما
الى كونها علة لشخصية تلك النار لا لناريتها مثلا لكن ذلك ليس بمعنى العلة الحقيقية بل الاعدادية وليس
المقصود نفيها بل هو الواقع الثاني ان هذا الشخص من النار مثلا ليس بان يكون ... من الاخرى
علة الشخص الاخر منها اولى ... بعضها ... هذا الشخص وليس هذا شان العلة الذاتية الموجبة فظهر ان
ما يفعله ليس الا اعدادا لا ايجادا فهذه النار ليست الا علة معدة لتلك النار وهذا معنى قوله ولا
عند بعض الثالث انه لا يتقدم بالذات شخص من اشخاص النوع الواحد على شخص اخر منها بحسب النوعية
مثلا ليست نارا مقدم في ناريتها من نار اخرى ولو كانت علة بالذات لما كان كذلك وهذا معنى قوله
نتقدم الرابع ان افراد النوع الواحد متكافئة في ناريتها فليس بعضها اولى بالعلية من بعض وهذا معنى
ولتكافؤها الخامس ان العلة الذاتية يجب وجودها مع المعلول والنار التي تظن كونها علة لنار اخرى
قد تنطفئ وتنعدم مع بقاء النار الثانية وهذا معنى قوله ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه والعلم ان هذه
وجوه اقناعية وتنبيهات على فساد الوهم المذكور والاقتصار ... بين العلة الذاتية و...
انما منها كيفية صدور الافعال الاختيارية عن الانفس الحيوانية وبيان مباديها وهي اربعة التصور والشوق
والارادة والحركة واليه اشار بقوله والفعل انما يصدر ... فعل جزئي مثلا ... جزئي
من جزئيات الفعل الكلي لا محالة يفتقر الى تصور جزئي ... ذلك الفعل الجزئي لان التصور الكلي ...
جزئيا في الخيال ولا يتوقف على وجوده كما يتوهم ليلزم من توقف وجوده على تصوره الجزئي دور
وانما يفتقر الى تخيله ليخصص به الفعل الكلي ويصير جزئيا فان صيرورة الكلي جزئيا مثل وجوده انما يكون
في الخيال ثم الاشتياق اي ميل نفساني كان او عقليا تابع لتخيله من حيث هو ملائم او لذيذ سواء كان مطابقا
للواقع اولا الى طلبه وتحصيله وليسمى شهوة اذا كانت اللذة حسية او من حيث هو مكروه
ومنه ما يسمى كراهة او دفعه وليسمى غضبا ثم الارادة ... وتردد ولذلك
ثم وليسمى الاجماع وهو غاية الاجماع اعني الارادة الجازمة ... فان الانسان قد يشتاق ولا يعزم

واما مغايرة مطلق الارادة للشوق مطلقا فظاهرة ولعلها غير لازمة فان الانسان قد يريد شيئا
في ارادة تناول الدواء البشع فظهارة الارادة غير منوعة في كل فعل بل في الغالب تلك الشوق هنا
الشهوة لا الشوق مطلقا فان من اعتقاد النفع ينبعث شوق عقلي لا محالة وان لم يتم شهوة كما اشرنا اليه
ثم الحركة من الفضلات التي تتبع مبدأ الفعل المتعلق بالحركة ... هذه التفاوت ما بين المرتبتين حيث كان
احدهما من النفس والاخرى من البدن فان مبدأ الحركة على مسافة يكون بها ارادة متعلقة بقطع جميعها لانا
من نفسه الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يتقطعها الحركة من غير ان يتصورها بخصوصها وتعلق
ارادة بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع تلك المسافة باسرها كافية في حدوث تلك
الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهارة صدور الافعال الجزئية منا لا يتوقف على تصورات جزئية
وارادات كذلك قلنا الحركة على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه
يتخيل لها اجزاء ما من حدوده وينبعث من تخيله ذلك ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع
بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الحد تخيلي من غير ان
يتخيل حدا اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وبقي واقفا في جزء من اجزاء
المسافة يتعلق بتخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة الى ذلك الجزء ويكون كل سابق من الارادات
علة السابق من الحركات وكل سابق من الحركات معدة لحركة اخرى وتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة حتى
ينتهي الى اخر المسافة فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تخصيصها
ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة متصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها والى
هذا السؤال والجواب اشار بقوله والحركة المكانية تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات
وارادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات والارادات الجزئية علة السابق من تلك الجزئيات من الحركة
المعدة صفة السابق من تلك لكونه محصولا لحركة اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة
الى اخرها الى اخر المسافة والعلامات الحركية التي تتحقق بتحقق المسافة والقوة المحركة مع كل حركة واقعة
في مسافة معينة صادرة من متحرك بعينه بقوة محركة بعينها فهي جزئية ويكون في صدورها تصور جزئي
متعلق بها ... بحسب اجزاء الاجزاء منها واشتمال كل مسافة بالقوة على اجزاء كل منها مسافة وكل

حركة على الجزء كل منها حركة لا يخرج المسافة والحركة من الجزئية ولا يجعلها من كلية ولا ينفصل في نفسه
تلك المسافة والحركة الا بالعرض فاذا الحركة في مسافة معينة فلو لم يعرض ولم يخطر بالبال حدود ما في
اثنائها وذلك لانها جميعا كمثل ارادة واحدة في صدور تلك الحركة الواقعة في تلك المسافة بعينها فاذا خطر بالبال اثنا
حد من حدود المسافة فاذا لا بد ان يميل اليه اولا ثم يتجاوزه الى اخرها ... ارادتنا الاولى الى ارادتين يتعلق
كل واحدة منها بقطعة من المسافة ويكون المسافة قابلة للتجزية الى غير النهاية لا يستلزم تصور الجميع تلك الاجزاء
الغير المتناهية مفصلة بل كلما خطر بالبال شيء من تلك الاجزاء بحسبان يتعلق به تصور وارادة وحركة بحسبه الا
انه لا بد من خطوره بعد خطور لكون الحركة تدريجية لا بد لها من مبدأ تدريجي كما ستسمعه من الشيخ لكنه
بحيث يكون الخطور بعدد الاجزاء الفرضية الغير المتناهية فليس معنى التشريح ان تحصيل الاجزاء الممكنة
الانفراز في الفعل فيلزم هنالك صور غير متناهية بالفعل وقد صرنا من تلك الخطورات احيانا لا يدل على
عدمها لان ذلك من قبيل عدم العلم بالعلم وهو جار على ان الذهول عن اجزاء المسافة غير ... بل الواقع احيانا
هو الغفلة عن حدود مفروضة في نهايات تلك الاجزاء وخطورها غير لازم اصلا لانه سبب الاعتياد والتمرن
وملكة النفس الحركة الاختيارية فلا يحتاج الى التعمد التام في ملاحظة اجزاء المسافة فيشبه ذلك بالذهول
مطلقا فينبغي ان لا تفهم ذلك التصورات لا يوجد ما اعترض به على هذا الجواب من ان الانسان يجد من نفسه
في كثير من حركاته انه يقصد نهايتها ويتوجه الى ذلك انتهاء مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها
عنها او الاشتغال بفكر ... فلا يكون صدور الفعل الجزئي متوقفا على التصور الجزئي وايضا ...
عليه صدور الحركة ان كان تخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التي تعرض في المسافة كان يقتضي ذلك
صورا غير متناهية وان كان تخيل بعضها دون بعض كان ترجيحا بلا مرجح مع انه يقتضي ذلك التجوز ان صدور الحركة
على كل المسافة جائز على بعضها من غير قصد الى شيء من اجزائها وايضا كيف تتصل التخيلات والارادات
على الوجه المذكور ... ذكرنا ولا حاجة الى تلك الارادات ... ذهب اليه المحقق الشريف من ان هذا الايراد والسؤال
الاصل والجواب عنه كلها مبنية على ان وجود الحركة بمعنى القطع وهو ... بل الموجود في الخارج انما
هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد ... غير منقسم باقسام المسافة ...
فيكون منها تخيل المسافة باسرها ... ارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة فيها

العقل اليها بخصوصها فتسمى الحركة لا يرتفع الا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى علة وارادة
جزئيتين هذا محصل كلامه وفي ذلك [illegible] البناء [illegible] على وجود الحركة في الخارج بل وجودها في نفس
الامر يكون لذلك فان الوجود في نفس الامر لا بد له من مستند [illegible] الحركة بالاختيار في مسافة
غالبا الى [illegible] هذا الرسم في الخيال [illegible] الحركة بمعنى القطع فان ذلك اظهر [illegible] المعلوم كلام و
والحركة بمعنى التوسط لا [illegible] الحواس [illegible] الحركة التوسطية [illegible] امر واحد [illegible] تختلف نسبتها
الى اجزاء المسافة ولا يجوز ان [illegible] عن الامر الثابت وحده [illegible] النسبة صرح به الشيخ في الهيات الشفا
في فصلات الحركة القريب [illegible] لا طبيعة ولا عقل بل نفس حيث قال ونقول انه لا يجوز ان يكون
حركة القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جملة ما يبين في معرفة
هذا المعنى في الفصول المتقدمة اذ وضحنا ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مختص بسبب وانه لا
ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل
الاحوال انتهى ولا شك ان [illegible] المسافة [illegible] الامر الثابت [illegible] بل لا بد من امر غير ثابت
وهو الذي ذكرنا من [illegible] ومنها [illegible] تاثير على الفاعل المفارق المادة كالمجرد
القائمة بالمواد والاعراض الحالة في الاجسام الوضع اي وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان تاثيره
يتوقف على وجوده ووجوده محتاج الى الوضع وكذا ما يترتب على وجوده ولذلك كانت النار لا تسخن
اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لها [illegible] وضع خاص بالقياس اليها وكذا الشمس لا تضيء كل شيء اتفق
بل ما كان [illegible] المجردة [illegible] الموجود الوضعي في الوجود
والتاثير [illegible] الى موجود اخر [illegible] وضع مخصوص [illegible] على ان يبلغ وجوده
او يتوقف [illegible] وجوده [illegible] الموجود المجرد [illegible] لا يتوقف تاثيره على ان يكون
هناك موجود اخر من مادة او موضوع [illegible] عليه واذا [illegible] موجود اخر لا يتوقف [illegible]
ذلك الاخر [illegible] وضع [illegible] يتوقف تاثيره في الوضع [illegible] على كون ذلك الغير ذا وضع [illegible]
انه كان [illegible] المجرد [illegible] لا يجوز ان يكون [illegible] في المجرد [illegible] الوضع [illegible]
في ذلك بين التاثير [illegible] الفرق [illegible] في الوجود والتاثير كما عرفت

واما تاثير النفس الناطقة [illegible] فهي [illegible] متعلقة بالاجسام ومحتاجة
اليها نوعا من الاحتياج اعني الاحتياج في الفعل والتاثير ولا [illegible] في ذاتها عنها بحسب ما [illegible]
الامام في المباحث المشرقية كل قوة [illegible] فلا يمتنع ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون
تاثيرها في غير ذلك المحل [illegible] ان لا يكون [illegible] فلا يكون تاثيرها في جسم متباعد عن
جسم [illegible] القوة [illegible] كانت حالة في جسم معين كان حصول التسخين من تلك القوة
اولى في ذلك المحل [illegible] ويكون كل ما كان قريبا الى ذلك المحل اكثر كان وصول التسخين اليه اقوى
فالقوى متى كانت [illegible] بذلك الجسم المعين اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوى
الثانية واما لاحتياجها في فاعليتها الى ذلك الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول ان تلك القوى انما تفعل بواسطة
المادة [illegible] الوضع [illegible] الجسم [illegible] ان يصدر الاثر عنها [illegible] واما القوى
التي لا يتوقف تاثيرها [illegible] ذلك [illegible] فيكون [illegible] غير مختصة [illegible]
من الاجسام [illegible] لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من الاجسام لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت
من الاجسام من كل الوجوه غير جسمانية بالجهة مفارقة ومن هنا التحقيق يظهر ان القوة يمتنع ان يكون
لها تاثير في وجود المجرد [illegible] القريب [illegible] مع ان [illegible] القوى الجسمانية تاثيرها
في وجود الهيولى والصورة [illegible] فلا يكون لها تاثير في [illegible] من الاجسام ومن هذا يبطل قول
من يقول [illegible] الجسماني لا نسبة له الى المجرد بالقرب والبعد [illegible] المجرد لا نسبة له الى الجسمانيات بالقرب والبعد
[illegible] الاجسام [illegible] المجرد [illegible]
ممكنا [illegible] الجسمانية [illegible] فقط
بل ان يكون محل الاثار [illegible] الجسمانية وذلك على المجرد مع [illegible] وعليه [illegible]
[illegible] على القابل [illegible] الوضع مع انه [illegible] تاثير الفاعل
الوضع لان [illegible] ليس [illegible] على بيان اشتراط [illegible] بالوضع فقط بل ان [illegible] ذلك [illegible]
يعرف به تاثير الفاعل من تاثير المجرد [illegible] حيث [illegible] الاثار الى المجرد والمقارن
[illegible] الاثار الصادرة من الانسان [illegible] المجرد والمبادي المقارنة [illegible] الاثار [illegible]

من الطبايع وغيرها من الممكنات استند على الاشاعرة فزعموا استنادها جميعًا الى الواجب الموجود ابتداء من
غير واسطة حتى التجويز انما يعتبر بهذا الاعتبار فلا ينتقض القانون بهما اذ كل ما يكون بتوسط الوضع يجب
ما هو عمل التاثير بحسب القرب بين المناسبة فما هو من المقارن لان الشكل مما من الجرم وكل تاثير لا يكون بتوسط
الوضع فهو من الجرم الا من المقارن مصدقا التاثير على المقارن اولا يصدق على المقارن انه هو موثر بعضها
بمعنى انه لولا توسط الوضع بين المحل المقارن الذي ظن كونه مؤثرا وبين محل الاثر لم يصدق على ذلك المقارن
انه موثر في ذلك الاثر هذا وفيها ان الفاعل هو موثر فاذا كان جسمانيا يجب ان يكون آثاره متناهية والى ارشاد بقوله
والتناهي عطف على الوضع اي يشترط في صدق التاثير على المقارن التناهي ففي ذلك قانون اخر لكل مقارن ذي
كونه مؤثرا اثر مخصوص علم كونه اثر ذلك متناهيا لم يصدق عليه والحكم بانه موثر في ذلك الاثر ولم يعلم كونه
اثره غير متناه بجزم بان ذلك المقارن المظنون كونه موثرا ليس موثرا في ذلك الاثر الغير المتناهي بل موثره مجرد متعلق
بذلك المقارن وفي ذلك يجب كون تاثير المقارن متناهيا كما يشتد عليه وكل من اجل عدم التفطن لكونه
من امر القانون من تحير واني هذا العطف فقال المحقق الشريف والقياس هذا العطف توقف تاثير القوة
الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن ذلك كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير موقوف على الوضع وسائر
التناهي ولعل المراد في العطف الاستلزام اللازم الاشتراط فالعبرة عن ذلك مما لا حاجة معه اليه ثم ان العقد
قال في شرح الاشارات النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له ذي تعلق
كثير بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل
وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار بنفسه كما يمكن فرض لا نهاية في الازدياد ولا نهاية المقادير المتزايدة بلغت
الاتصال فقد يمكن فرض لا نهاية في الانتقاص كالنهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي يعدها
كالجسم او عدد كالعلل يعرض النهاية واللانهاية بيده ثان الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى
التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية فما لعدد يعرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار
ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والتي بحسب المقدار المتناهي ففرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض
الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تغيير بحاله او بكثرة فالقوى بهذه الاعتبارات يكون ثلثة اصناف
قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة

مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع على الغير المتناهي
لا في زمان و قوى يفرض صدور عمل واحد منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف انقطاع
سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع على
غير المتناهي في زمان غير متناه و قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف
عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون
للعمل الغير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة انتهى
والى هذا التقسيم اشار بقوله بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه على
اي عدم التناهي فما من شأنه ان يكون متناهيا على الوجه بالنظر الى آثاره ثم تعرض لتمهيد ذلك شرع في
على وجوب تناهي آثار القوى الجسمانية بحسب المدة والعدة واما بحسب الشدة فليس بمقصود لان المقصود
بطلانه حيث يستلزم وقوع الحركة في الآن وذلك لان كل زمان يقع فيه الحركة ممكن التنصيف بالامكان
الوقوعي بحيث يكون القوة التي يقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا ما لا انعدام منا وذلك لاذا كان
نحو انتهاء زمان الحركة في الآن لا حيث لا يمكن بالامكان الوقوعي تنصيفه وتجزيته فلما كان كل قوة جسمانية
يعرض تجزيه تجزي الجسم فتحريكها ذلك التام اما اقسامها بالطبع لانه لا يخرج ذلك عن ان يكون محلا لثالث القوى او لا
فان كان محلا فاما تحريكها له بالطبع والا كان بالقسر او لا الاستدلال على وجوب تناهي كل منهما على حدة فقال
في الاستدلال على تناهي القوة القسرية لان القسرية لا يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت
مقابلة وتقريره على ما ذكره في شرح الاشارات هو ان الجسم لا يمكن ان يكون لا متناهيا لوجوب تناهي
الابعاد فاذا تحرك جسم بقوة قسرية الى حد من مبدء مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد او
بحسب العدة فالقوة غير التناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم تحرك بعينها اخر شيئا
كجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار تلك القوة بعينها من ذلك المبدء المفروض فلا يخلو اما ان يحرك الثاني مثل
اكثر من الاول وذلك لان القسر انما يتاتى فيه بحسب طبيعة المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هي
قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر
مع ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر

من تحريك الاعظم وقد كان سبب التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الذي فرض
انه غير متناه الى لا نهاية وكذلك الانتقاص فيلزم منه انقطاع الاول فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا فقد فرض
غير متناه هف فاذن هذا الفرض ممتنع لانه يلزم منه انتهاء تأثير القوة التي فرض كون تأثيرها غير متناه فقوله
اي مقابل المبدا اي الجانب الذي فرض غير متناه ثم قال في الاشارات لعل متناهي القوى الطبيعية والطبيعي يختلف
باختلاف القابل المتنوع الصغير والكبير في القبول فاذا افترقا مع اتحاد السبب لزم التناهي وتقريره بعد
تمهيد وجوب تناهي الابعاد ليست مع تمهيد مقدمات الاولى ان الجسم من حيث هو جسم لا يمكن مقتضيا للحركة
ولا يمتنع عنه بل كان ذلك للقوة تحتمله فاذن كبيره وصغيره اذا افترضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين
في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا منه الثانية ان القوى الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت
جسمها لا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض
بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها
تختلف باختلاف محلها كما يأتي ومن ههنا تبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل
لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير الثالثة ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف محالها
المختلفة بالصغر والكبر فيتناسب بتناسبها لكونها حالة فيها متجزية بتجزيها وهذه المقدمة قررها الشيخ
في الاشارات وشرحها المصنف كما ذكرنا ثم تقول مطابقا للاشارات وشرحه لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام
طبيعية تحرك هذا الجسم بلا نهاية لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو افرد لما مر في المقدمة الثالثة
وليس زيادة جسمه في العظم توثر في منع التحريك حتى يكون نسبة التحريكين والمحركين واحدة فان ثبت كانت المعاوقة
في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة ايضا في الكبير اقوى منها في الصغير لكانت نسبة التحريكين والمحركين
لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى بل المحركان كانا في حكم ما لا يختلفان والحركتان تختلفان لما مر
في المقدمة الثانية من كون التفاوت بسبب الفواعل لا بسبب القوابل فلو حرك كل القوة كل الجسم الذي
هي فيه من مبدأ مفروض كل منها حركات غير متناهية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما في الجانب الذي
فرضناه غير متناه فيلزم تناهي الاقل ويلزم منه تناهي الاكثر ايضا لكون التفاوت بينهما بقدر متناه
وان لم يكن تحرك كل منها حركات غير متناهية بل كانت حركات البعض متناهية فكذلك الباقي لانه لا يجوز

واعلم ان المصنف اكتفى في الدليل الاول بوقوع التفاوت في الجانب المقابل ولم يشر الى وجوب تناهي
وفي الدليل الثاني اشار الى ذلك بقوله ويلزم التناهي اقتداء بالشيخ في الاشارات حيث نقل كلامه وفيه
المصنف والنقل شرحها ان وقوع التفاوت في الجانب ووجوب تناهي حركات الاول كان خلفا في الجهة التي
لان القوى انتقصت من حيث هي غير متناهية فعلا انتهاء ولم يكن في الجهة الثانية لان القوة المحركة
ليست بواحدة بل انما يلزم ههنا من حيث انتفاء تناهي حركات الاصغر تناهي حركات الاكبر ايضا
على نسبة جسميهما المتناهيين هذا ثم ان المصنف قال في شرح الاشارات ان البرهان اعم مما اخذ اتمام
الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون
ايهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا فاذن
الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالشيخ خصصه
بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية من القوى الجسمانية وان البرهان الذي
ثم قال انما يجب لانه لم يمتنع الاحتمال امتناع صدور التحريكات الغير المتناهية عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه
بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى
لها الذي في الاجسام البسيطة التحريكات بالطبع الذي تقابل التحريكات بالقسر يكون اعم من ذلك لكنه
للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقة تقتضيها طبايع بسائطها
وانما اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما لكن لما كان المقصود ههنا
امتناع كون النفوس الفلكية المنطبعة في هيولياتها سببا للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا الجزء
المشتمل على حصول المقصود هذا ثم ان في هذا المقام اعتراضا مشهورا اورده الامام على الشيخ وهو انه
يجوز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء فلا يلزم انقطاع احدهما واجاب المصنف بان
المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة واعترض عليه العلامة
في شرحه على التجريد بان اخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث
وهذا الاعتراض قد تلقى بالقبول وعندي ان هذا الاعتراض قال الشارح القديم والجواب الفصيح ان يقال
التفاوت بحسب الشدة ليس بعدم التفاوت بحسب العدة والمدة ولا يلزم انقطاع احديهما في المحقق

وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول

يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة فالحق

ان الكلام في قوة غير متناهية في المدة او العدة والاول مسلم ان يتفاوت الحركتان في جانب المتناهي

المفروض في المدة والعدة لا بمجرد التفاوت في السرعة والبطؤ فاذا فرضنا قوة جسمانية غير متناهية حركت

جسما اخر في زمان غير متناه وفرضنا انها حركت جسما اصغر بتلك الحركات وجب ان يكون زمان حركته

غير متناه ولكن هذا الزمان اطول من زمان حركة الاصغر فيجب ان يكون اطول لان معاوقته اقل مع تساوي

قلنا اذا كان مدة حركات الاكبر غير متناهية وجزئية تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة

في اجزاء تلك المدة غير متناهية مع ان عدد اجزاء حركة الاصغر يلزم ان يكون اكثر اسقي وهذا كلام حق ولا

يرد عليه ما اورده الشيخ المتوجهون ان كل مدة نهواء متصل واحد في نفسه ولا جزء له بالفعل فاذا جزئ الى

الاجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية واما الترة بل الانقسامات غير متناهية معناه ان وضعت لا تقف

عند حد لما قاله السيد المحققين من ان ما ذكره انما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية لوجوب

ان يتساوى جميع مقادير تلك الاجزاء استعدادا ما ينقسم اليها ولا شك ان مقادير الاجزاء الغير المتناهية

غير متناه لانه منضم المتناهي الى المتناهي مرات غير متناهية يستلزم اللاتناهي لكن اقول هذا المعنى اذكره

في التوضيح هو بعينه معنى كلام المصنف في الجواب الاتي عما ذكره في التوضيح بعيد جدا من الشك لعدم

محضا لا دخل له في اطولية مدة حركة الاصغر وكلام المصنف هو ان الكلام انما هو في عدم التناهي بحسب المدة

او العدة فاذا فرضنا قوة متناهية حركت جسما اكبر في مدة غير متناهية مثلا وحركت بهذه القوة الغير المتناهية

حركت جسما اكبر في مدة غير متناهية مثلا وحركت بهذه القوة الغير المتناهية بحسب المدة جسما اصغر

ان يكون التفاوت بينهما في المدة في الجانب الحاصل المبدء امر جانب عدم التناهي فوقوع التفاوت في المدة

لا دخل له في ذلك اذ ليس الكلام فيها فليتدبر جدا والعجب من هؤلاء المهرة كيف غفلوا عن ذلك ويظهر

الامتناع ما يشتمل على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك

الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وذلك لانه ليس هناك امر ينتهي

ووقوع التفاوت في جانب عدم التناهي لكون كل واحد من الحركتين صادرة من قوة اخرى فجاز وقوع

علة

علة من احدهما بازاء واحدة من الاخرى بخلاف ما نحن فيه بعد ذلك الاعتبار اعني اعتبار وقوع علة بازاء

واحدة لا بد من وقوع التفاوت فيكون لا محالة في جانب اللاتناهي واما الاعتراض عليه بانه لا يجوز ان يكون

القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها اسباب فلا يمكن اتحاد المبدئين فاجيب عنه بانه فرض المبدء الواحد

للحركتين بان يعتبر ابتداء نقطة واحدة من اوساط المسافة كان في اثبات المطلوب وانها في امكانه وان لم يكن للحركة

بداية واجيب ايضا بان الفعل المتنوع ان ما كان في قوة قطع مسافة من اولها الى اخرها كان في قوة مكنت

ان يقطعها من اخرها الى اولها فان لم يتحقق قوة الحركة التي لا ابتداء لها الا هي متعينة كان في قوة الحركة من تلك

المنتهى الى ما لا نهاية له لكن اللازم باطل بالبيان المذكور فيبطل الملزوم واما النقض بالحركات الفلكية

فانها مع عدم تناهيها مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية ويتعقل الكل غير كان في تلك جزئيات

لحركة كماترى فاجيب عنه بان حركات الافلاك الارادية مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها

المدركة الجزئيات بواسطة الالات وكلا شأن بالنسبة الى احوالها الذي في الاجسام ثم ان الامام اورد على الشيخ بانه

بنا هو مخرج لما استدلوا به بحسب ان دار هذا كل يوم على تناهيها وارد الشيخ عليهم بانه لما لم يكن لها الجميع وجود

في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالانعياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها فلقائل ان

يرد عليه ههنا بان نقول ليس الحركة الجزئية التي تقوى هذه القوة عليها الجميع موجود في وقت ما

فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال وقد اورد عليه بعض الاساتيد هذا السؤال فاجاب بان

الكلام ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك

الكل الواحد كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال والسائل ان يعود

فيقول انتم انما استدللتم على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وقع

الاشكال المتقدم كلام الامام ونقل المحقق الشريف عن بعض الفضلاء ان هذا سهو وقع من الامام لانه الا

بالعكس فانا نقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء لان طبيعة الجسم معاوقة عن تحريك

القوى فكلما كان المعاوق اقوى كانت القوى على تحريكه اضعف بالضرورة فلا تفاوت القوة بالنسبة

الى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت من الحركات التي لا الى نهاية فما استدلنا بتفاوت القوة على تفاوت الا

دون العكس كما توهم هذا السؤال الخامس في الاشارة الى بعض احوال العلة المادية والصورية اعلم ان

الحمل لا بالاضافة الصورية الى المادة ايضا وان الصورة الحالة فيها المقومة لها تقبل الحال الصورة فلا فرق بينها
مشتركة بين الهيولى والعلة المادية اعني الجزء المادي وكذا لفظ الصورة مشتركة بين الحال المقوم للهيولى
وبين العلة الصورية اعني الجزء الصوري وقد تعرف بارة الهيولى مادة وقابل بالقياس الى المادة بنفسها ومادة
صورية بالقياس الى المركب وان هذا انما يقول ونعني المقوم لمحله اي المحل الذي يحتاج في وجوده ومعقليته
الى الحال وقد اشارة الى الهيولى الاولى فانها لكونها في حد ذاتها قوة محضة وابهاما صرفا لا ... وتعلقها الى
فهي مستقلة على شيء على ما صرح به الشيخ لا يمكن ان يوجد محصلها الا ان المبهم على ابهامه لا يقبل الوجود بل
الى المحل انها الصورة فتصير بها متحصلة بالفعل موجودة فان قيل احتياج الشيء في وجوده الى المحل ...
لان الشيء ما لم يتحصل وجودا لا يمكن حلوله في شيء فاذا وجود الذات في نفسها متقدم على حلولها ...
حلول شيء اخر فيها لا يقال المحتاج اليه هو مطلق الحال وطبيعته وما يحتاج الى المحل هو الحال المتعين فلا دور
لانا نقول الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن وجود المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتقوم ...
المحل الذي ... بوجودها فانها الحال المحل شيء ثم يحتاج في وجوده الى محل فلا يمكن احتياج المحل اليه في وجوده
قلنا ان ذلك الحال هو العرض ثم لا يحتاج الى المحل في وجوده بل انما يلزم من عوارضه كالصورة الجسمية فانها
متحيزة انما تستغني في وجودها عن الهيولى وانما تحتاج اليها في ... ما يلزمها من الاتصال والانفصال
ومثل هذا الحال يجوز احتياج المحل اليه في وجوده ولا محذور فيه بل اي الحال في القياس اليه ومادة تامة وعلة مادية
للمركب عن المحل ... الحال في القياس اليه ويقول اي يقبل المحل المذكور ... واستعداده ... الحال الذي فلا ينفك
منه بل هو عين ذاته كما قال ... الشيخ فيما ... لانه يمكن هاهنا ان يقول ان المادة قد يكون قابلا لشيء
قابل لاخر ثم يصير بالقبول الاخر فيتقدم ... ولا يوجد ... الثاني ... بعد العدم
بعد الوجود وكيف يكون ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا ... الجواب عنه بقوله ... يحصل القريب البعيد
باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال ... ويوجد البعيد هو اصل القبول ... الاستعداد بل انما هو ... القريب
والبعد فان الاستعداد الذاتي قد يكون بعيدا عن ... ثم يصير قريبا ... ثم يصير اقرب منه كاستعداد مادة
الغذاء للصورة الانسانية واستعداد النطفة لها واستعداد الجنين لها ... من هذه الاستعدادات ... ذاتيا
للمادة الاولى بل ما هو ... اصل الاستعداد الذي بسببه الى الصورة الغذائية والنطفية والجنينية والانسانية

والانسانية بل الحيوانية ... السواد والاستعدادات المذكورة امور كسبتها المادة الاولى من مقارنة الصور
لها انها واحدة بعد واحدة فاستعداد الغذاء للانسانية ليس هو الاستعداد الذي هو ذاتي للمادة بل هذا الاستعداد
قد حصل لها زائدا على ما كان من الاستعداد الذاتي بسبب مقارنة الصورة الغذائية وكذا استعداد النطفة حاصل
للمادة زائدا على استعداد الغذائية من الصورة النطفية وهكذا الى ان يحصل الهوية من هذه الا...
المكتسبة للمادة باعتبار ما يحل فيها من الصور والاعراض لا اصل الاستعداد والقبول الذي هو ذاتي للمادة
فلا اشكال وهذا الحال المقوم لمحل صورة اي علة صورية للمركب بالقياس اليه وللمحل الذي هو الهيولى انما
عرض ... الصورة بهذه العبارة لما ... من ... الصورة انما هي شريكة الهيولى والعلة الصورية
في الصورة المقومة للهيولى لا ... العبارة ... السيالية ... الموضوع كالمادة فيكون العرض ...
كالصورة كما سنشير هناك ... وهذا الحال المقوم للمحل المسمى الصورة ... للقابل المادة واحدة لا
يكون للهيولى صورتان مقومتان في مرتبة واحدة لان كلا منهما ان استقل في تقويمها استغنى عن الاخرى
والا فالمجموع مقوم واحد وصورة واحدة وانما قلنا في مرتبة واحدة لان الصورة النوعية ايضا مقومة للهيولى
لكن بعد تقويم الصورة الجسمية اياها وانما قررنا هذه الامور المتفرعة على ثبوت الهيولى ذكرها الشيخ هاهنا
على سبيل الحكاية ... على تقدير ثبوتها ... القائلين بها لكون الحال ... كذا ... بينه وبين ...
من هو ... الهيولى في هذا الكتاب **المسألة السادسة** في احوال العلل الغائية قال الشيخ في طبيعيات الشفاء الغاية
هي العلة التي يحصل الصورة ... وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان كل فاعل ... بعيد عن ...
بالذات فانه يروم بما هو خير بالقياس اليه ... واما بالفعل ... ان يكون ...
او ظن ... قال في الالهيات ... الغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين لها ...
ايضا وان الغاية ... يكون الشيء ... وقد يكون الغاية في بعض الاشياء ...
كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في ... الفاعل ... في الموضوع مثل ...
التي ... عن روية او طبيعة ... في شيء ثالث ... فيكون رضا فلان غاية
خارجة من الفاعل والقابل ... بتلك ... غاية ... ومن الغايات التشبه ...
من حيث هو مشتوق ... والتشبه ... ما نقلنا ان الغاية ...

ان يكون ما يتادى اليه فعل الفاعل فيكون مترتبة على فعل الفاعل ومتاخرة عنه ومع ذلك فكونها علة لاقدامه (متقدمة)
عليه يحتاج الى بيان وهو ان معنى كون غاية الشيء علة له هو ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجوده
العقلي بواسطة انه يحتاج الى علة فاعلية لا محض وهي في كونها علة يحتاج الى وجود الغاية ضرورة ان الفاعل
ما لم يتصورها لا يفعل ومن هيهنا قيل ان الغاية بماهيتها اي بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها
اي بهويتها الخارجية معلول للفاعل وبعبارة اخرى ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول
وهذا كما قيل اول الفكر اخر العمل ثم قال الشيخ في الطبيعيات الفاعل من جهة سبب للغاية وكيفية (كونه)
كذلك والفاعل هو الذي يحصل الغاية موجودة والغاية من جهة هي سبب للفاعل وكيفية لا يكون كذلك وانما
يفعل الفاعل لاجلها ولولا ذلك لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ثم قال والفاعل ليس علة
لصيرورة الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الاعيان وفرق بين العلية
والوجود كما علمت والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهو علة له من حيث هو علة وليس الفاعل علة للغاية في كونها
علة والى هذا اشار المصنف بقوله والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها العيني
وانما قال للمع لان وجود الغاية يترتب على وجود المع فهو مع الفاعل بالواسطة كان المع معلولا لها بالواسطة
فان قلت غاية الحركة ما يكون نهاية لها فقد لا يكون كالقائم بالمبيب على ما سيأتي عن قريب فليس كل غاية هو معلول
للمع بحسب الوجود العيني قلت المراد بالمبيب هنا [illegible] وان لم يكن معلولا للحركة كالنهاية لكنه مترتب على النهاية
فهو مع الحركة بالعرض كما لا يخفى فان قيل انهم يقولون ان الغاية في افعال الله تعالى انما هي ذاته تعالى فهو
انه لا يترتب على وجود المعلول العيب بانهم اتفقوا على ان الغاية مسلوبة عن فعل الله تعالى مطلقا لان (الفاعل)
الذي يفعل لغاية يكون مستكملا بها من وجهين الاول [illegible] وجود تلك الغاية [illegible]
وجودها اولى به والثاني ان لم يكن لغاية اصلا فيكون مستكملا بذلك الوجود ومستفيدا منه تلك
والثاني [illegible] بمهية تلك الغاية فاعلية فيكون هو ناقصا في فاعليته وقد كان تعالى تاما بذاته
[illegible] نقصان اصلا فان لا غاية لفعله بل هو فاعل بذاته [illegible] ومن هنا يظهر ان قولهم
لا غاية لفعله او انه غاية الوجود كلها او انه غاية الغايات على اختلاف العبارات معناه في الحقيقة نفي (الغاية)
من فعله والاشارة الى انه تعالى [illegible] بحسب فاعلية الفاعل الذي يفعل (لغاية)

لغاية فانه سمي بها الغاية فلذلك تطلق عليها الغاية لا انها غاية حقيقية كذا ذكره المحقق الشريف ولا يبعد ان (يحمل)
على الاشارة الى ذلك فقوله وهي ثابتة لكل قاصد اى لكل فاعل يفعل بالقصد اى بالاختيار هذا بعض الاشاعرة كما
هو مصطلح الحكماء فان قلت اليس افعاله تعالى عند الاشاعرة معللة بالاغراض قلت نعم لكنهم يفرقون بين
الغرض والغاية ولا يجعلون الغرض علة لفاعلية بل هم يعنون بالغرض الحكم والمصالح التي يشتمل عليها الا (فعال)
بالفعل العقل ويحكم به ويميزها الفعل حسنا او قبيحا فهم في ذلك يوافقون الحكماء بحسب المعنى وان لم يطلق
عند الحكماء لفظ الغرض عليها بل هم يجعلون لفظ الغرض والغاية مترادفين بخلاف الاشاعرة فانهم يوافقون
الحكماء في هذه المسئلة بحسب اللفظ فقط كما سيأتي تحقيق ذلك في الالهيات ان شاء الله العزيز (الحكيم) الحكماء
المثبتون لكل حركة وفعل سواء كان ارادية او طبيعيا غاية والمتنحى هذا الحكم بالارادية وبالجملة فان في (هذا)
المقام شكوكا مشهورة [illegible] انه لا يجب ان يكون لكل فعل غاية فان من الافعال ما هو عبث ولكن
غاية العبث اذ ليس له غاية هي خير او مظنونة خير والشيخ في دفع هذه الشبهة كلام في الهيات الشفاء (العبادات)
[illegible] امر العبث فيجب ان نعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد فالمبدأ القريب هو (القوة)
الحركة التي هي في عضلات العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو (التخيل)
او التفكر فلو ارتسم في التخيل او الفكر الخطور صورة ما فحركت القوة الشوقية الى الاجماع فحركتها القوة المحركة
التي في الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل هي نفس الغاية التي ينتهى اليها الحركة وربما كانت شيئا
غير ذلك الا انه لا يخيل اليه الا بالحركة التي ينتهى اليها الحركة او يلزم عليها الحركة مثال الاول ان الانسان اذا ضجر عن القيام
في موضع ما تخيل في نفسه صورة موضع اخر فيشتاق الى القيام فيه فيتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان (منتهى)
نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة للعضلات ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء صديق
فيشتاق اليه فيتحرك الى المكان الذي يعتقد مصادفته فيه فينقطع حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه (الحركة)
نفس الشوق الا ان الذي [illegible] الاول [illegible] ان الحركة الشوق [illegible] ويحصل لقاء الصديق فقد عرفت
هذين الشيئين وبين [illegible] بان [illegible] ان الغاية التي ينتهى اليها الحركة وفي كل [illegible] شيء هو غاية
حركة هي غاية حقيقية او للقوة الفاعلة الحركة التي في الاعضاء وليس للقوة المحركة للاعضاء غاية غيرها
لكنه ربما كان للقوة التي فوقها غاية غيرها فليس يجب ان يكون ذلك الامر غاية اول للقوة الشوقية (تخيلية)

كانت او فكرية ولا الغير يجب دائما ان لا يكون بل ربما كانت وربما لم تكن فقد تبين ذلك في المثالين اما الاول
منها فكانت الغاية فيه واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في الاعضاء سبب حركة
والقوة الشوقية ايضا سبب اولي للحركة فانه لا يمكن ان يكون حركة نفسانية لا عن شوق البتة
الشيء الذي لا ينبعث اليه القوة ثم ينبعث اليه انبعاثا نفسانيا يكون لشوق نفساني لا محالة فقد حصل
لم يكن فاذن كل حركة نفسانية فيكون سببها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء وسببها الذي قبله
شوق والشوق كما علم في علم النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الابعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا
مباد للحركة النفسانية منها واجبة باعيانها مفروضة ومنها غير واجبة باعيانها مفروضة والواجبة المفروضة هي
القوة المحركة في الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل
ولا فكر او فكر ولا تخيل ولكل سبب حركة غاية لا محالة والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة الارادية فالغاية لا بد منها والمبدأ
الاول الذي قد يعدم فلا بد للحركة من غاية فان اتفق ان يتطابق المبدأ الاقرب وهو القوة المحركة
والمبدأ الذي بعده اعني الشوقية مع الفكرة كانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان ذلك [illegible]
لا محالة وان اتفق ان يختلفا اعني ان لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية
وجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو وذلك لانا
ايضا ان الحركة الارادية لا يكون الا بشوق وكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن المشتاق الحركة كان
اخر شيء لا محالة واذا كان ذلك الشيء يراد لا لاجل الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة فاذا نهاية ينتهي اليها الحركة
او يحصل بعد نهاية الحركة فيكون الشوق التخيلي والفكري قد تطابقا عليها فتبين انها غاية ارادية وليست
البتة وكل غاية ينتهي اليها الحركة فيكون هو بعينها الغاية الشوقية التخيلية ولا يكون الشوق بحسب الفكرة
مثل الذي يدعى العبث فكل غاية ليست هي نهاية الحركة وسببها الشوق تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل
وحده هو السبب للحركة الشوقية والتخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض والتخيل مع خلق او ملكة
نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل جزافا ولم يسم
عبثا وان كان تخيل وطبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان تخيل مع خلق
وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال فما يكون عن الخلق يكون عادة

عادة لا محالة وان كانت الغاية التي للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى التي بعدها يحنوها
الشوق وهي غاية الشوق فليسم ذلك الفعل باطلا لكن حصل في المكان الذي قصد وبه مساعدة الشيء ولم [illegible]
فيعرض هذا باطلا بالقياس الى القوة الشوقية ودون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية الثانية واذا
تقررت هذه المقدمات فقول القائل ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل
من غير غاية البتة هو جزاف وظنون خير هو قول كاذب اما الاول فلان الفعل انما يكون باطلا اذا لم يكن له غاية
بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ حركته والعبث [illegible] من العبث
فمبدأ حركته القريب هو القوة التي في العضلة والذي قبله شوق تخيلي لا فكر وليس مبدؤه فكرا البتة فليست فيه
غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للشوق التخيلي والقوة المحركة فتبين ان هذا الفعل بحسب مبدئه المحرك
الغاية واما انما لا يعزى الى غاية بحسب ما ليس مبدأ الحركة ولا يجب ان يظن ان هذا سببه لا عن شوق تخيلي
البتة فانه كان مثل ما [illegible] يكون هناك شوق ما لا محالة وطلب نفساني وذلك مع تخيل ما لا [illegible] ذلك
التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به فليس كل من تخيل شيئا شعر مع ذلك
انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل وهذا اولى لو كان كل تخيل يشعر به [illegible]
او غير انتهاء [illegible] واما الثاني فلان الانبعاث ههنا الى الشوق لا محالة اما عادة واما ضجر من هيئة وارادة انتقال
الى هيئة اخرى واما حرص من القوة المحركة على ان يتحرك كما يفعل الحركات واحساس والعادة لذيذة
من الملول [illegible] الجديد لذيذ بحسب القوة الحيوانية والتخيلية واللذة هي خير
والتخيل الحيواني [illegible] بحسب خير الانسان فاذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا [illegible]
لا محالة خير تخيلي حيواني فليس اذن هذا الفعل خاليا من خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا بحسب العقل
ثم [illegible] هذا التفسير [illegible] لا ينبغي [illegible] الكلام [illegible] القسم
واما القوى الطبيعية المحركة فغايتها الوصول الى المستقر واما [illegible] لان القوة المحركة الفلكية ليست
غايتها الوصول الى المستقر بل غايتها الدوام على الحركة وهذا مراد الشيخ [illegible] عليه الحركة وهو
اي الوصول الى المستقر قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا كما مر في المثال الاول وقد لا يكون الوصول الى المستقر
غاية للشوقية بل يكون لها غاية اخرى مترتبة على الوصول الى المستقر كما مر في المثال الثاني [illegible] فانه يحصل الغاية

التي هي الشوقية مع الوصول الى المشتهى فالحركة بطلت بالقياس الى القوة الشوقية حيث لم يترتب عليها ما هو غاية

لها بالقياس اليها اولا اي وان حصلت بعض اجزاء الحركة والتذكر باعتبار الجزء الاخير ان كان سبب التشوق هو الفكر

ومعاقا ان كان هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كالعبث باللحية او وضعا ضروريا ان كان هو التخيل مع

كالتنفس او مع مزاج كحركة المريض او عبث وجزافا ان كان المبدء هو التخيل وحده من غير انضمام شيء اخر اليه

هذا العبث والجزاف مترادفان وهذا يخالف ما مر في كلام الشيخ فان العبث في كلام الشيخ كان هو الفعل الذي

يكون نهاية الحركة فيه غاية التشوق التخيلي دون الفكري والجزاف ما يكون امرا غير نهاية الحركة كما ان صرح بان

ذلك الفعل يخرج لهذا ولم يتم عبثا والشارح القديم تفطن لذلك ولعله نظر في كلام الشيخ فاورد الاقسام على ما في

كلام الشيخ الا انه لم ينسب ذلك الى الشيخ ولا الى غيره ثم قال بعضهم ما ذكرنا يخالف ما في الشفا لكن الشيخ هذا

المحصول الشريف بهذه العبارات واعلم ان المذكور في المباحث المشرقية والملخص موافق لما في الشفا ومن ثمة قيل ان اراد

الشارح ان اصطلح على ما ذكره فلا نزاع معه ان كل احد له ان يصطلح على ما يشاء وان اراد نقل اصطلاح اخر ففيه ان الامام

بنفسه فاصحح في نسخة مقولة دون غيره وقد ذكر في شرح الملخص ما يوافق كلام الشارح وهو ان الجزاف لا يتعين

لكن الامام تبع في هذا الكتاب الشيخ عبثا انتهى كلام الشريف وهو موضع التعجب ومنها ما ورد على اثبات الغاية

للطبيعة ابطالا لما اثبتها فانه قوله ان الامور الطبيعية من قواها وطبايعها وحركاتها تتادى

الى امور تترتب عليها ترتب الغاية على ذي الغاية بحيث يحكم العقل بحكم ما بان تلك الحركات انما كانت لاجل

تلك الامور المترتبة هي اليها اولا يعني ان الغاية لاجل التي هي كما مر وفعل الطبيعة هو تادي تلك الحركات الى تلك الامور

فان ... الغاية لا الى الغاية ... لا يثبت من جهة البرهان الا ترى ومن جهة

الا التشبيه لا يلزم من نطفة الانسان غير الانسان ومن نطفة الحمار غير الحمار الا غيرة ذلك على سبيل اللزوم والدوام

بحيث لا يختلف ذلك الا لمانع وليس ذلك الا القوة المودعة في تلك البذر التي استنتجها من تركيباتها عن حصول

مترتبة عليها ذلك بحث لا طائل تحته هذا هو بيان اثبات الغاية الطبيعية على سبيل الاجمال وسيظهر ذلك في

ما يرد من دفع الشكوك بيانه على وجه التفصيل واما ما تقرر في التلك المورد عليه فهو ان لا يمكن ان يكون تحريكات

الطبيعة غاية لتوجه الاقدامات الغائية يجب ان يكون بوجودها الذهني علة لفاعلية الفاعل كما مر والطبيعة

لا شعور لها فلا يكون الغاية وجود ذهني عندها لا يكون لها ان يكون لها ان تتاد غاية دون غاية واختيارها مام

ولا تجزا عندنا ان صورة الغايات في الحركات الطبيعية ووجوداتها الذهنية انما هي عند مبدء اجل واعلى من الطبيعة كونها

لا عند الطبيعة وان كانت هي مباشرة التحريكات لكونها مسخرة لسبب اخر هو فوقها وصورة الغاية انما يجب

عند الفاعل المباشر اذا لم يكن مسخر الغيره واما اذا كان السبب في الحقيقة غيره على سبيل التسخير واياه فيكفي كون الصورة

عند المسخر اياه فانه قد جعلها بحيث يؤدي تحريكها الغاية على ان كون الشوق الى الغاية عند الفاعل لا يجب ان يكون على

سبيل الشعور والقصد بل يكفي ان يكون على سبيل الاقتضاء الجبلي وقد عرفت ان الطبيعة تشتاق جبليا طبيعيا

تتحرك الى كمالاتها وغاياتها وهو الذي يقتضي حركتها اليها وان لم يكن لها شعور بتشوق بها صرح بذلك الشيخ في

طبيعيات الشفاء وقد اشار في الالهيات الشفاء بقوله وليس يشترط ان يكون للامور الطبيعية صورها عند الفاعل المفارقة

للطبيعة بنوع ومعنى الطبيعة على طريق التسخير بنوع اخر ان شفي واما الرؤية فقال الشيخ في طبيعيات الشفاء في جواب

ان الرؤية ليست لجعل الفعل ذا غاية بل لتعيين الفعل الذي يختار من بين ساير افعال يجوز اختيارها كل واحد

غاية بحسب الرؤية لاجل تعيين الفعل لاجل جعله ذا غاية ولو كانت النفس سالمة عن النوازع المختلفة والعارضة

المتنوعة لكان سيصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير روية وان شئت ان تستظهر في هذا الباب فتأمل حال

الصناعة فان الصناعة لا شك في انها لغاية واذا استحكمت لم يحتج في استعمالها الى روية وصارت بحيث

اذا احضرت الروية تعذرت وتبلدا الماهر بها من الصناع فيها وانما يكون يحتاج وتحير بسبب العروة اذا اخذ

في التعلم ويعرض له الحيرة وقد اراد ان تعيين على احد هذه بها فما ان استقر على نهج واحد يتعلق

بمحل واحد وحدة ما ليس فيه روية وان كان ابتداء ذلك الفعل بقصد اختياري وقع بالروية والتعين على ذلك الاول

على انه لا يروي فيه وكذا انحال المعتصم المزالق بما يعصمه ومبادرة اليد الى حك العضو الحاك من غير فكرة

وروية وكاستعماله لصورة ما ينفعل في التخيلات وما يضم من هذه القوة النفسانية اذا حركت عضوا فالعضو ايضا

تحريكها الة ذلك وبلا وارادة لا تشاغل بحقيقة العقل والوهم فيتبعه تحريك ذلك العضو والنفس لا يشعر

بتحريكها العضلة مع ان ذلك الفعل اختياري واما نسبة ويتدبر فيه حيث لا يفعل انشاء اقدم والثاني ان

الطبيعة لا يتعين لها جهة يتعين فعل كما في الكون والفساد فانه لا غاية لها اتفاقا بعينها الا انه يعلم كل حال كانها

ما لا ينتاهي والغاية يجب ان يتعين منها غير ان العلة الفاعلة وقد اجاب الشيخ عنه في الهيات الشفاء بالفرق

بين الغاية بالذات وبين الغاية بالعرض والذي هو احد الغايات بالعرض قد يكون ذلك الفرق بينهما ان الغاية بالذات هو

لذا التهاو العشر وبه واحد ثلثة امور اما امر لا يلتفت بوجوده لحق بوجه الغاية لا على انه علة بل على انه امر لازم

مثل انه لا يلتفت جسم ادكن حتى يتم القطع بل اتمام يكون بل ان جسم ادكن لا لكنه لكن لا انه كان لا انما العلة

الذي لا يلتفت واما امر لا يلتفت وجوده لا انما العلة الغائية نفسها مثل ان العلة الغائية في امر التزويج مثلا

ثم التوليد يتبعه حب الولد وبليه لا ان التزويج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض وهي تبعه لا العرض لا

ثم قال فنقول اما الخاص ... الغير المتناهية فليست بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هي مثلا

ان تبعها الجوهر الذي هو الانسان او الفرس او القلة وان يكون هذا الوجه ... انما الاثبات وكان هذا ممتنعا

في الشخص الواحد ... لا ان كل ... من الحيوانات من الحيوان الحيوانية وما التبع في

استبقى بالنوع فالغرض الاول اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا او غيرها ويحفظ ... ويحصل هو

الثابت لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا يبقى حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص

بلا نهاية فيكون تناهي الاشخاص بالعدد غرضا اوليا من الغرض ... من القسم الاول لا على انه غرض في نفسه لا انه لو

ابقى الانسان ... الحيوان والغرض الحقيقي الاتحاد والتكاثر بالنسل على انه وان سلمنا ان العرض ...

الاشخاص بعينه لا يحصل ولا ... بلا نهاية يحصل بعد تحقق الانسان وبعد الانسان فاذن الغاية الحقيقية

هنا ... وهي وجود شخص ... لا انما في الاشخاص ثم الشخص الذي يتحقق ... اخر الانسان ...

ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل الطبيعة الجزئية فاذن هو غاية للطبيعة الجزئية ... غيرها ... غرضا

وغاية لتلك الطبيعة الجزئية التي هي غايتها والقوة الطبيعة الجزئية التي ... الشخص الواحد وكذلك

الكلية القوة الغائية ... واحد ... لكون انتهى كلام الشيخ الثالث انه

لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء لكانت الشيخوخة والذبول والموت في الطبيعة ... هذه الاحوال التي

ولو كانت ... الاسباب ... على التعلم ... يكون ... غاية لتلك الاسباب

على ما اداه اليه الطبيعة على التعلم ... غاية فكان جميع ما ذكرنا وغيره ... والذبول والفساد

يأتي الطبيعة اليه غايات للطبيعة ... وقد اجاب الشيخ عن ذلك في طبيعيات الشفاء ... واما ...

وما يجري مجريها فانه ... ومقصود ... الطبيعة ... زيادة وما كان ... مقصود

مثل ... المادة ... الطبيعة ... الغاية ... لا اعدام ...

غايات بل انما هي ... الطبيعة التي فيها هي غايات ... ذلك والموت والذبول هو

الطبيعة ... صورتها ... ونظام الذبول ...

الغاية ... لنظام الذبول ... الطبيعة ... ذلك الشيب ... الحرارة ...

ولكن العرض وكل منها غاية فالحرارة غايتها ... الرطوبة ... المادة ... النظام ...

غاية والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بالامداد ... ولكن كل ... فان لا

... الاستعداد ... العلل تذكر في العلوم الجزئية ... ذلك الامداد بالعرض ...

الذبول فاذن الذبول ... وهو ... الغاية وهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل الطبيعة

... ان كل ... الطبيعة ... يكون غاية للطبيعة التي فيها ... ان كل الطبيعة

... لها الغاية ... بعينها ... لا يكون لها غاية ... والموت والتحليل والذبول ... ذلك

وان لم يكن غاية ... فهو غاية ... في نظام الكل ... في ذلك ...

... على غاية في الموت ... وغايات في ... الضعف ... الزيادة ...

كانت لغايتها ... المادة اذا ... حركة الطبيعة ... الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي

فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية وان كان ... الى تلك الغاية اتفاق سبب ...

... الرابع انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء ... ثابت في ذلك الشيء ...

... عليه ... الغاية ... واجاب عنه الشيخ بانه اذا كان للحركة غاية ... فعل

ان يكون لكل غاية غاية ... الغاية في الحقيقة ...

الاشياء ... لاجل شيء ... الغاية ...

... فانه لا ... من انه ... وهذا ...

عن ... الشر ... الحركة ... الغاية ... موجودة ... غاية

يجب ان يكون لكل غاية غاية لكنها ... من حيث هناك ... عن سبب طبيعي

... الخامس انه ... فعل الطبيعة ... الطبيعة ... يكون فعل

ويكون الطبيعة ... المادة ... من القدماء على ما سبق ...

جعل احصل المادة بالاتفاق ومثلها يعين بالغريزة لا اتفاقا بمثل ان تعرف ان التام الشجر للقطع ولا
جعلت غريزته للطحن بل اتفق ان حصلت هناك مادة لا يقبل الا هذه الصورة واتفق ان كانت هذه الصورة
في مصالح البقا وكذلك الحكم في سائر الامور الطبيعية التي اتفقت ان تحدث على وجه يتضمن المصلحة فلم
ان الاتفاق والضرورة المادة بل نقول انها انما تحدث عن فاعل يفعل لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان الا ابدا
لا يختلف وهذا كالمطر الذي نعلم يقينا انه كان بضرورة المادة لان الشمس اذا حركت البخار الى الجو البارد
ما يقبله انفتاق ضرورة فاتفق ان ينفع في مصالح فظن ان الامطار مقصود في الطبيعة لاجل المصالح
لما انفقت في ابتداءها البلا بعد اجاب هذا الشيخ في طبيعيات الشفا بقوله والذي يجب الان ان نقوله في هذا الباب
ونحقق هو ان الاكثر انما تحيز الان فان للاتفاق مدخلا في تكون الامور الطبيعية وذلك بالقياس
الى المادة فانه ليس حصول هذه البرة عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم امرا
دائما ولا امرا اكثريا بل التناسخ انه مما يجري مجرى الاتفاق وليس الحال في ان تكون السنبلة عن البرة
باستمداد المادة من الارض وللحيوان من النطفة باستمداد المادة من الرحم هل يعد ذلك بالاتفاق فهذا
ليس باتفاق بل الرابح بالطبيعة وليست بضرورة وكذلك لسنا نعلم على قولهم ان المادة التي انما
لا يقبل الا هذه الصورة لكنا نعلم انما لم يحصل لهذه المادة هذه الصورة لانها لا يقبل هذه الصورة
حصلت هذه الصورة بهذه المادة لانها لا يقبل الا هذه الصورة فانه ليس ان يثبت انه يجب في الحجر
انه لانه حجر اثقل وهذا لخفت بل هناك صنعة صالح لم يصلح الا ان يكون انسب مواد ما فعل
التسير تحملها على هذه التسير والتامل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو ان البقعة الواحدة اذا
بها لعشبة تنبت سنبلا ومحبة شعير تنبت سنبلا شعير ولا يحتمل ان يقال ان الاجزاء الارضية الماء
يتحرك بذاتها فينفذ في جوهر البرة وتغذيه فانه يستحيل ان يتحرك عن مواضعها اليس بذاتها
التي لذاتها معا ولا في غيرها ان يكون تحركها اتفاقا لجذب فهي متمكنة في جهات متحاذية بل انه اقتضاه
انما يكون في تلك البقعة اجزاء تصلح لتكون البرة واجزاء صالحة لتكون الشعير او يكون الصالح
لتكون البرة انما لتكون الشعير ولو كان الصالح لهما اجزاء واحدة فقط فقد سقط الغرض
الالهية ومرجع الامر الى ان الصورة طارية على المادة من مستوجبة بها تلك الصورة وتحريكها الى

تلك الصورة وانه اوفق اكثر الامر بينا في ذلك فقد بان ان ما كان كذلك فهو فعل بعيد عن ذات الامر يجري به
انها الا في البعاق وانما الاكثري منها ق وهذا امر مرادنا بالغاية في الامور الطبيعية وان كانت الاجزاء مختلفة
فلما تناسب ما بين القوة التي في البرة وبين تلك المادة ما يجذب تلك المادة بعينها ويحركها الى حيز مخصوص في
او الاكثر يعينها التركيب باصورة ما فيكون بينها القوة التي في البرة تحركها نحوها هذه المادة الى تلك الصورة
بجوهر في الكيف والشكل والاين ولا يكون ذلك لضرورة المادة ولو كان كان لا يتعين ان يكون المادة على تلك
ينتقل الى تلك الصورة فليمتنع ان طباع المادة صالحة لهذه الصورة او غيرها بالتعبير عنها شيا ما فهل بان ان يكون
انتقالها الى حيث يكتسب هذه الصورة بعينها لم يكن لها الى ضرورة فيها بل من سبيل تحريكها الى تفصيلها
هو صالحة ابتوا ولا يحلل ابتداءها فقد تبين من هذا الكلام ان تحريكات الطبيعة للمواد هو على سبيل قصد طبيعي منها الى
حد محدود وان ذلك مستمر على الدوام او على الاكثر وذلك ما يعنيه بلفظ الغاية ثم ان الغايات الصادرة
الطبيعية وما كان ما يكون الطبيعة غير معارضة ومعوقة كلها خيرات وانما في الاوقات الى غاية رضاة كان من تلك الغاية
ليس هذا انما ولا اكثريا بل فيما يعتقد النفس منها سببا او رضا فبقا لها اما هذا القيل حتى دفع وما اذا
هذه البرة حتى استقلت واذا كان كذلك فالطبيعة تحرك لاجل الخيرية وليس هذا في نشو الحيوان والنبات فقط
بل في تحركات الاجسام البسيطة وافعالها التي يصدر عنها بالطبع فانها ايضا تحرك غايات معينة تبعا لها وانما لم
توجها على نظام محدود ولا يخرج عنه الا بسبب معارض وكذلك الافعالات التي للانفس الحيوانية النباتية
والناطقة والحركة فانها تشبه الامور الطبيعية وهي ايضا لها غايات انتهى كلام الشيخ والجميع ما ذكرنا من اثبات
الطبيعيات ووقع التشكيك بعدما اشار الشيخ بقوله والطبع للطبيعيات غايات ومنها شبه البخت والاتفاق وتعرفها
ان هاهنا امورا اتفاقية لا سبب لها ولا ذي لها فيكون هذه غاية غير مترتبة عليه وذلك كمن يحفر بئرا في الارض
تماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن معادا ما يكون فيها ولم يكن حافر الاجل فهذا العثور على الكنز ليس له سبب
طبيعيا ولا قسريا فانه ليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يكون سببا للعثور على الكنز ولا قسريا وهو ظاهر ولا فعل
ارادي لانه هنا لا ملخصا لم يكن لاجل العثور بل لامر اخر والاسباب منحصرة في هذه الثلاثة فليس العثور
على الكنز غاية لسبب من الاسباب ولا ارادي بل هو امر اتفق وكذلك من يرى شجرة يقع منها فلان ليس
الوقوع في البئر بسبب من الاسباب ومثل هذه الامور كثير جدا بل اكثر ما يجري في العالم من هذا القبيل

لذا لا يجب أن يكون لكل فعل يحدث سبب وأن يكون كل ما يحدث غاية لفعل وقال الشيخ في طبيعيات الشفا
إن جماعة من الأوائل عظموا أمر البخت والاتفاق جدا ففرقة كذيمقراطيس وشيعته جعلوا كون العالم بالبخت
ولم يروا أن يكون له صانع أصلا وعددوا أن مبادي الكل أجرام صغار لا تتجزأ لصغرها وصلابتها وأنها غير متناهية
بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه وأن جوهرها في طباعها متشاكل وبأشكالها تختلف وأنها دائمة الحركة
في الخلاء فيتفق أن يتصادم منها جملة فتجتمع على هيئة فيكون منها عالم وأن في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية
بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه لكن مع ذلك فإن الأمور الجزئية مثل الحيوان والنبات كائنة لا بحسب الاتفاق
وفرقة أخرى كانبادقلس ومن جرى مجراه لم يتبعوا أن يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات
متكونة عن المبادي الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق أن كانت هيئة اجتماعية على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي
ونسل وما اتفق أن لم يكن كذلك لم ينسل وفرقة أخرى لم يجعلوا الأمور الاتفاقية واقعة بلا سبب ولم يجوزوا
الكون بلا علة ولكنهم جعلوا نفس البخت والاتفاق من الأسباب التي توجد بها الأشياء وقالوا إن البخت
مستور يقصر عن أن تدركه العقول حتى أن بعضهم من هذا الرأي أحل البخت محل الشيء الذي يتقرب إليه
بعبادته وبني له هيكل واتخذ باسمه صنم يعبد على نحو ما يعبد الأصنام وما أنهم طائفة أنكرت أن يكون للبخت
والاتفاق مدخل في العلل بل أنكرت أن يكون لهما معنى في الوجود وقالت إنه من المحال أن تجد الأشياء أسبابا موجبة
ولنا لها فاعلة منه وبعرفها من أن يكون علة لا وجه لإدخالها علة مجهولة تسمى البخت والاتفاق فإنه لا طارف
إذا أمر حاكم بجزم أهل الغباوة القول بأن البخت السعيد فلحقه وإن ذلك قد جاءه أنكر بحاجة القول
بأن البخت الشقي قد لحقه ولم يحتمل هناك البتة لأنه من مجرى التمني سيأتي من بين إلى زلق فنفر
ويقولون إن ذلك إنما خرج إلى السوق ليبتاع شيئا كان له غرض فظفر بغريمه فذلك من فعل البخت ولم يكن
بإذ ذلك لاحق في توجيه إلى المكان بعزيمة ولم يحسن به فراره قالوا وليس كل ما له غاية فهو موجه نحو هذه الغاية
إن كان يكون الخروج إلى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم فيتبعون أن يكون لفعل واحد غايات شتى بل الكثير منها
كذلك تكثير مانع بحيل المستعمل أن تلك الفعل أحد تلك الغايات غاية فينتقل الآخر نوبة منه لأن نفسه
وهو في نفسه ليس له غاية ويصلح أن ينسب إليها غاية ونيف غيرها هنالك الغريم
مخرج به مستقطر غريمه فيقال إن ذلك وأتعس بالبخت بل عنده أنه بالبخت والاتفاق وهو بالقصد

الأمور التي يتوقع إليها وجه غاية تعرف الخروج من أن يكون في نفسه سببا لما هو سببه وكيف نظن أن ذلك
بغير تحصيل جاهل وهذا المذهب في إبطال الاتفاق اسم البخت تحت الأثر ليس أوجد لكل شيء سبب لم يكن إلا
بوجود السبب لوجود الشيء الذي لا يوجد على الدوام أو الأكثر هو السبب الاتفاقي في نفسه من حيث هو كذلك
وقوله قد يكون لشيء واحد غايات كثيرة مغالطة باشتراك اسم الغاية فإن الغاية يقال لما ينتهي إليه الشيء كيف كان
ويقال لما يقصد بالفعل وهو الغاية بهو هذا وقولنا إن تحصيل يقتضيه الحال في هذا الباب غير ما والأعلى أن تحصيل
تحصيل الأمر في أحد الأكثر أو من الأخر الطرفين أن الشاعر مقام المعرض الخارج إليه ليظفر به من حيث هو كذلك فإن من
أكثر الأحوال نظفر به بغير تاشاعرها الخارج إلى المكان من حيث هو كذلك فإنه في أكثر الأحوال يظفر بغيره فإذا كان
الحال مختلف لحكم الأمر في أكثرية وغير أكثرية فكذلك تختلف لحكم الأمر في أنه اتفاق وغير اتفاق
بالجملة فرق من شبهة الاتفاق أن يقال إن الأمور منها ما هي في الحقيقة ومنها ما هي في أكثر الأمر مثل الناري فإن
الأمر بجرد للطب إذا الأحرارة الخارج من بينه إلى البستان في أكثر الأمر يصل إليه ومنها اليسير وأما الأكثر
الأمر في الأمور الأكثرية إذا كانت فكونها لا يمتنع أما أن يكون من أطرافه في طبيعة السبب إليها وحده أو لا يكون كذلك
فإن لم يكن كذلك فهنا لا يحتاج السبب إلى شرائط أو شرطها أو زوال المانع أولا يحتاج فإن لم يكن يحتاج فكونها
ليس أولى من لا كونها إذ ليس فيه معنى ولا مع ما قيل إنه ما يرجح الكون على اللاكون فكون هذا الشيء من الشيء ليس
أولى من لا كونه فلا يكون كائنا على الأكثر فإنه أو لم يصح ما قيل من الأمور المذكورة يجب أن يكون مطردا في
البتة إلا أن يعوق عائق ويعارض معارض وإلحاق من عاقه عن فعله في الأقل فيجب من ذلك أنه إذا لم يعق
وسلمت طبيعته أن يسترها ما يعرض فحيث يكون الفرق بين الدائم والأكثري أن الدائم لا يعارضه معارض البتة
والأكثري يعارضه ويتبع ذلك أن الأكثري يشترط فيه رفع المانع وأما الطبيعة المعارض يكون دائما في الأمور
أما في الأمور الإرادية فإن الإرادة إذا انبعثت وتمت وصارت مجمعا للحركة والطالب لم يمنع سبب مانع أو
نافي للعزيمة وكان المقصود من شأنه أن يصل إليه ينبغي أنه يحصل إلا أن لا يصل وإذا كان الدائم من حيث هو دائم
لا يقال إنه كائن بالبخت فالأكثري لا يقال إنه بالبخت فإنه من جنسه وفي حكمه ثم إذا عرض بعض فرق فزنا فإنه
من وجه كائن بالبخت وبالاتفاق وقد يعرض ما يكون بالتساوي وما يكون بالأقل والأقل لا شك أنه متفق
كائن بالبخت والاتفاق وأما ما يكون بالتساوي فقال الشيخ في طبيعيات الشفا إن الأمور بشبه وأن من الحرف

فقد شرطوا ان ما يكون بالبخت والاتفاق في الامور الاقلية الكون من اسبابها فالنقض ثم لهم هذا المنهج بعينه لانه

لهم يشترطوا ذلك بل اشترطوا ان لا يكون دائما ولا اكثريا وانما [illegible] الى [illegible] الاتفاق سلفا بالامور

دون المتساوية صورة [illegible] الامور الارادية فان هولاء [illegible] يقولون ان الاكل والا لا اكل والشرب والا لا

وما اشبه ذلك من المتساوية [illegible] من اسبابها [illegible] اذا [illegible] او اكل [illegible] لم يقل انه اتفق ذلك

بحق [illegible] نيادة [illegible] الشرط [illegible] بعلة [illegible] هو [illegible] الاتفاق [illegible]

بقياس او اعتبار اكثريا [illegible] او بقياس او اعتبار [illegible] الاول [illegible] اشترطت [illegible] واعتبرت

صار واجبا مثلا انه [illegible] فانه [illegible] وكونه [illegible] من الصورة [illegible] الاسباب [illegible]

القابلة في الاجسام صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية لصورة مخصوصة وهي [illegible] صادفت ذلك لم [illegible]

بقي هناك ان [illegible] زائدة فيكون هذا البخت وان كان اقليا نادرا بالقياس الى الطبيعة الكلية [illegible]

والقياس الى الاسباب التي ذكرناها بل هو واجب ولعل الاستقصاء بالبخت [illegible] ان الشي ما [illegible]

من اسبابه ولم يخرج عن طبيعة الامكان لم [illegible] ولكن بيان هذا [illegible] الى الفلسفة الاولى فاذا

كان الامر على هذا [illegible] ان يكون طبيعة واحدة بالقياس الى شي اكثرية وبالقياس الى شي [illegible] فان

ما بين الاكثري والمتساوي [illegible] البعد من الواجب والاقلي ثم الاكل [illegible] الارادة وقد [illegible]

حاصلا خروجا من حد الامكان المتساوي الى الاكثري واذا خرج [illegible] ذلك لم [illegible] ان يقال انه كان اتفاقا

انكانا بالبخت واتفاقا انه [illegible] الى الارادة [illegible] وقت متساوي كون الاكل [illegible]

[illegible] فانفق انه كان [illegible] بالقياس الى [illegible] الا الى الارادة وكذلك [illegible] الصادفة وانفق

[illegible] واتفق انه كان [illegible] هذا [illegible] وموضع ذلك صحيح [illegible] اذا كان الكاتب في

غير [illegible] ولا [illegible] ان يقال التسبب [illegible] اتفاق او بخت وذلك

كان من شانه ان [illegible] اليه [illegible] ولا اكثريا [illegible] الى [illegible]

[illegible] فلان عند كسوف [illegible] فلان اتفق انه كان سببا للكسوف بل يصلح ان يقال اتفق ان

[illegible] الكسوف بل سببا [illegible] مع الكسوف وليس [illegible] مع الكسوف هو الكسوف [illegible]

كان الشي الذي من شانه ان [illegible] الشي [illegible] فليس سببا اتفاقيا له وانما يكون سببا اتفاقيا له اذا كان الشي

الشي الذي من شانه ان يؤدي الى [illegible] وليس دائما ولا اكثريا [illegible] اذا [illegible] الاعدل بالحري كان

ومثاله [illegible] بعيلة غاية [illegible] فان الاتفاق [illegible] العزيم في الطريق ان [illegible] غاية وكان خارجا عن

والاولى لان الخروج من العادة [illegible] العزيم [illegible] في اكثر الامر [illegible] ولتا خرج

الغريم العارف من حيث هو غريم عارف [illegible] وانما يكون اتفاقا بالقياس الى الخروج لا [illegible]

ويكون غير اتفاقي بالاضافة الى الخروج بشرط زائد ويتبين من هذا ان الاسباب الاتفاقية يكون حيث يكون

من اجل شي الا انها اسباب [illegible] العرض فالاتفاق سبب من الامور الطبيعية والارادية بالعرض [illegible]

الايجاب ولا الكثرة الايجاب وهو فيما يكون من اجل شي [illegible] سبب [illegible] الذات وقد [illegible]

وليست بالاتفاق مثل [illegible] القدم على الارض عند الخروج الى الغريم فان ذلك وان [illegible]

[illegible] لكن لقائلا ان يقول انا رايتا الناس [illegible] بالاتفاق وان كان الامر اكثريا [illegible] فلان [illegible]

[illegible] المتفق ان [illegible] البيت ولا [illegible] من هذا [illegible] اكثر الامر في البيت [illegible]

انما يقول ذلك الا [illegible] الامر [illegible] في [illegible] فاذا كان [illegible] ان يكون

البيت فلا يقول ان ذلك اتفق بل ان لم [illegible] يقول ان ذلك اتفق ولكن انما يقول هذا اذا كان [illegible]

[illegible] ذلك الوقت [illegible] الحال [illegible] في البيت [illegible] في ذلك الوقت بحكم [illegible]

الاكثري والواجب وانكان بالقياس الى الوقت المطلق اكثريا [illegible] في كثير من الامور الطبيعية النادرة

مثل ان [illegible] على وقت من الاوقات او [illegible] المحادثة [illegible] بالاتفاق

[illegible] فانه يكون الشي في الاول [illegible] الشي في الاتفاق لا [illegible] الى الوجود المطلق بل الى ذات

الا السبب الفاعل [illegible] منه [illegible] السبب الفاعل لهذا [illegible] ذلك

[illegible] المادة [illegible] واذا كان كل [illegible] مثل هذا الفعل [illegible] دائما او في الاكثر [illegible] طبيعيا

[illegible] السبب فلا يكون مستقلا في السببية [illegible] الى [illegible] عن ذاته يكون نادرا في

السبب دائما [illegible] الشرائط [illegible] الخارجة عن ذاته انما يكون حصول تلك الشرائط [illegible]

[illegible] فيكون نادرا [illegible] دائما [illegible] يكون [illegible] يكون حصول اكثر من [illegible]

[illegible] يكون [illegible] كذلك فيقال للسبب المستقل بذاته والسبب الدائم الحصول مع الشرائط والسبب الاكثري الحصول

معها انها اسباب ذاتية وسببيتها غاية ذاتية والسبب المستلزم للحصول والاول الحصول اذا السبب سبب بالمجموع وذلك

والاحوال الحاصلة بعد على التساوي او الاقل انه سبب فالحاصل فيه سببية غاية ذاتية واذا البخت والنفس ليس سببا [illegible] الاتفاقي

سببية غاية اتفاقية فالمعترض له بالقياس الى الحصول على الاكثر او اعتبر مع كونه مما [illegible] كون الاكثر [illegible]

الى المعترض مع عدم مانع من الوصول اليه كان سببا ذاتيا للحصول والحصول غاية ذاتية له ولو اعتبر مجردا عما ذكرنا كان

اتفاقيا والحصول غاية اتفاقية لكن المعترض مجردا عما ذكرنا لا يكون الا [illegible] غاية ذاتية [illegible] فاذا اتفق ان يكون

كثيرا ما يكون سببيته للحصول عليه بالعرض وان قيل الحصول على الاكثر هنا الذي غاية بسبب [illegible] هو غاية للسبب بالعرض

فالسبب الاتفاقي سبب بالعرض وغايته غاية بالعرض فانه دفعنا الشبهة بالكلية وظهر ايضا بطلان راي من راى كون

العالم بالاتفاق وانكر الصانع وذلك لان ما بالعرض مسبوق لا محالة بما بالذات [illegible] ان الاتفاق

سبب [illegible] مسبوق فلا اراه بعيد الغاية البعد وقد ذكرنا [illegible] في كتابنا المسمى [illegible] وقوله وكذا البخت والاتفاق

اي البخت والاسباب الاتفاقية فانما [illegible] ما ذكرنا من الشبهة مع دفعها **المسألة السابعة** في اقسام احوال العلل الاربع

على ان العلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية وقد يكون اي في كل ما يليق به سواء كان [illegible]

التعريف المذكور [illegible] لان بعض الاقسام المذكورة هنا لا يصدق عليه التعريف المذكور كالعلة العرضية [illegible]

[illegible] العلة العرضية مثلا [illegible] انها علة بالعرض [illegible] وما ذكرناه هو المطابق لكلام الشيخ في

طبيعيات الشفاء قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة فالفاعلية البسيطة كالطبائع البسائط والمركبة ان يكون صدور الفعل

عن عدة قوى اما متفقة النوع كعدة اشخاص يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحاسة

وكالفعل والشهوة بالنسبة الى [illegible] والمادية البسيطة كالهيولى للبسائط والمركبة كالعناصر للمركبات والصورية البسيطة

كالشيء الاول والمركبة [illegible] وقد يكون اما بالقوة او بالفعل فالفاعل بالقوة كالنار بالقياس الى [illegible]

[illegible] بالفعل كالنار بالقياس الى [illegible] المشتعلة [illegible] بالقوة كالنطفة للجنين [illegible] بالفعل [illegible]

الصورية والصورة بالقوة كصورة الانسان [illegible] بالقوة [illegible] الطبيب [illegible]

بعد [illegible] الحركة وكلية او جزئية فالفاعل الكلي [illegible] كالطبيب لهذا العلاج

كهذا الطبيب لهذا العلاج [illegible] والعلة [illegible]

العموم والخصوص ومثل بالمثالين المذكورين وعلى هذا القياس [illegible] كالخشب لهذا الكرسي والجزئية كهذا الخشب

لهذا الكرسي والصورة الكلية كصورة الكرسي للخشب والجزئية كصورة هذا الكرسي لخشب هذا الكرسي والغائية

كالانتفاع [illegible] وكالجلوس على [illegible] والجزئية كالانتفاع [illegible] وكهذا الجلوس على هذا السرير

واما ذاتية او عرضية اي بالذات او بالعرض واما الفاعل بالذات فهو مثل الطبيب اذا عالج والنار اذا سخنت [illegible] يكون

الفاعل سببا لذات ذلك الفعل واخذت من حيث هو سبب له والعلة الفاعلة بالعرض ما خالف ذلك وهو على اقسام [illegible]

الفاعل يفعل فعلا [illegible] ذلك مزيلا [illegible] مانع [illegible] مثل السقمونيا اذا [illegible] باسهال الصفراء او يكون مزيلا

لمانع [illegible] هو هادم الحائط

ان يكون الشيء الواحد [illegible] باعتبارات [illegible] بالفعل فلا ينسب [illegible]

[illegible] الطبيب [illegible]

الموضوع [illegible] الانسان [illegible] يكون الفاعل بالطبع والارادة متوجها الى غاية

[illegible] لكن يعرض معها غاية اخرى [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الاشتعال واما [illegible] بالعرض [illegible]

[illegible]

[illegible] مع صورة [illegible]

[illegible] الموضوع [illegible] الطبيب [illegible]

[illegible] الطبيب [illegible]

[illegible] الكرسي [illegible] البياض والسواد [illegible]

[illegible] السفينة [illegible]

السفينة [illegible] الحركة [illegible]

[illegible]

الغذاء لاجل الصحة وهذا هو النافع او المظنون نافعا او لا وكل هو الخير او المظنون خيرا ومن ذلك ما يلزم الغاية او يعرض لها
اما ما يلزم الغاية فمثل الاكل لغاية التغوط وذلك لازم الغاية لا غاية بل الغاية هو كون الجوع واما ما يعرض للغاية فمثل
الجمال للمرأة بالنسبة فان الصحة قد يعرض لها الجمال وليس الجمال هو المقصود بالرياضة ومن ذلك ما يكون الحركة متوجهة الى
فيما وضعنا هو مثل الشجة الحجر الهابط بشدة من مرتفع عرضا فيصيب انسانا وربما كانت الغاية الاتفاقية موجودة معها ومن ذلك ما
كان في قصدنا الشاة الغايات على ما قاله المحقق الشريف ان الماد الصوفية باعتبار ان الهدف القرآن يجري بها هو على الحقيقة
البيوان القرآن بالعلة الحقيقة الغاية الصحيحة الاكمال الاسماء عليه يبني على الحرفية فانه فيها القرآن يجري ما يليق كما قال تعالى
بالقياس الى الشيء المقرب بالحق يبتني على الحرفية وايضا اما عامة او خاصة فالفاعل العام هو الذي يشترك في الانفعال
عنه اشياء كثيرة مثل الهواء المغير لاشياء كثيرة والخاص هو الذي ينفعل عن الواحد منه وحكاية في بعينه مثل الدواء الذي
يتناوله زيد والمادة العامة مثل الخشب للسرير والكرسي وغيرهما والخاصة مثل جسم الانسان بل جسم شخص والصورة العامة
لا تفارق وطبيعة وهو مثل الجنس والخاصة والخاصة لا تفارق الطبيعة مثل حد الشيء او فصله او خاصته والغاية العامة كما هو
لشرب الترنجبين ولشرب البنفسج ايضا والخاصة مثل الغذاء يعتد به والا كالاذى في الشفاء وهو مثل الجنس للخاصة
الصورة العامة كالجنس والصورة الخاصة كصورة الكرسي وهو التي هو جنس لصورة هذا الكرسي وصورة ذلك الكرسي
والفرق بين الصورة العامة والفاعل العام مثلا مع كون الفاعل العام ايضا جنسا للفاعل الخاص ان الهواء المغير
لهذا الهواء المغير لهذا الشيء وذلك الهواء المغير لذلك الشيء هو ان هذا الهواء كالمتغير لهذا الشيء يجوز ان يكون هو بعينه
مغيرا لذلك الشيء بخلاف صورة الكرسي فان صورة هذا الكرسي لا يجوز ان يكون بعينها صورة لذلك الكرسي فليتدبر
وايضا اما قريبة او بعيدة فالفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الاوتار لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذي
بينهما واسطة مثل النفس لتحريك الاعضاء والمادة القريبة مثل الاعضاء للبدن مثل الاخلاط او الاركان له والصورة القريبة
مثل التربيع للمربع والبعيدة كونه ذا زاوية له والغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء وايضا اما شركة
او خاصة فالفاعل المشترك كثيرا والعلة للشيء كثيرة والقاصر كنقاء والعلة لبيت واحد وكذا في سائر العلل وهذا اعني انقسام
الى المشتركة والخاصة بعبارة الشيخ واعلم ان الفرق بين العلة العامة والمشتركة ان لا فرق بين العلة الخاصة والمقابلة للعامة
على ما شرحنا والخاصة المقابلة للمشتركة فيجب تقييدها بما في كلام المصنف بما هو كالجنس لحقيقة مثل الصانع الذي هو كالجنس
للبناء والنجار وغيرهما والخاصة المقابلة لها بما هو كالنوع مثل البناء كما في الشفا لكون ولست خبيرا بتفصيل الجنس

ليعلم يخرج عموم الشيء من الاشياء ولكن امثال العموم يعرض باعتبار الاشتراك لان المشترك اعم من العام في الكثيرة لعامة
مثل المشتركة ايضا فلعلها الاعتبار المشتركة عليها فالاعتبار الشيخ هو الفتوى فليتدبر المسالة الثانية زاعما ان العلل اربع
فيما الشيء الذي منها ان العدم الحادث عنه من جملة مباديه فيجب ان نتعرف الى كيفية ذلك قال الشيخ والطبيعيات الشيء الجسم
ما هو متغير او مستكمل اما ملاحظة كاين فانه بزيادة سبب وكونه متغيرا هو غير كونه مستكملا والمفهوم من كونه حادثا
غير المفهوم من كليهما جميعا فان المفهوم من كونه متغيرا انه كان بصفة حاصلة فبطلت وحصلت صفة اخرى فيكون هناك
شيء ثابت هو المتغير بهما الذي كانت معدومة فوجدت فتعاقب الآن ان من حيث هو متغير من ان يكون له امر بالفعل قد فقد
يغير اليه بصورة حاصلة بعد ما كان مع الصورة الزائلة كالثوب الذي اسود والبياض والسواد وقد كان اسود
او كان ابيض او يوجد او المفهوم من كونه مستكملا او هو ان يحصل له امر لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه مثل ان الشيء
فتحرك بعد ما كان ساكنا لم يكن الا الحركة التي هي موجودة بما لا امكان والقوة فان الجزء ليس يتزايد الا العدم فقط مثل
النتاج كتب فيه وهو مستكمل لا بأن يكون له قوة وحصة فانقضت واحتصل فيه وعدم تقدمه فان العدم شرط في ان يكون
متغيرا او مستكملا وانه لو لم يكن هناك عدم لا ما حصل الا ان يكون مستكملا او متغيرا بل كان يكون الكمال والصورة حاصلة
واما كونه المتغير والمستكمل هو محتاج الى ان يكون موجودا قبل عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج في ان يكون
عدما الى ان يحصل متغيرا او مستكملا فرفع العدم يوجب رفع التغير والمستكمل من حيث هو متغير او مستكمل ورفع التغير
والمستكمل لا يوجب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه اقدم فهو سبب ان كان كل ما لا يرتفع بوجوده الذي يوجد كان
شيء لم يرتفع عن غير انعكاس سببا او انكان ذلك لا يكفي في كون الشيء سببا اذ قد لا يكون قبله كما لا يرتفع بوجوده لا فرق
كان بل لا يرتفع بوجوده مع الاول الذي هو له سبب من غير تقدم وكلاهما قبل العدم سببا او لا فانه قال في الشفاء فرق
فليسحق البدن المحتاج اليه من غير انعكاس فيصير القابل للتغير والاستكمال ويصير العدم ويصير الصورة كلها كان يا فعلا
فانه يكون متغيرا او مستكملا وهذا لا يتفق لنا بان نقول ان المفهوم من كون الشيء كائنا وحادثا يحتاج الى ان يكون
عدم سبق ولما قد عند الحادث وهذا الكائن هل يحتاج الى تقدم كونه محدودة بوجود هو كان مقارنا للعدم الصورة
ثم قد يعطلها العدم فهو امر ليس يبقى لنا عن قريب بيان ذلك بل يجب ان يتعذر الطبيعي وصفا يقتضيه الا
وننبه عليه في الفلسفة الاولى من كلام الشفاء فظهر ان كون العدم احد المبادي او هو الصورة او وجود ما هو
والحقيقة الحقيقة مقارنة لما هو مبدأ لا اعني ما يتقوم ... ذاتا او ما يتعلق بالحدوث والتكليف من فروع حاجة

الرئيس مادة على ما قد يكون المبادي العرضية على ما قال وهذا الحد الذي ذكرناه من المبادي العرضية اي كونه مقارنا لما

فاعل له او مادة له كما عرفت وانما قال مستقيما بين على العلل بالقرب لكون تقدم العدم زمانيا لا محالة وغيره ان كونه

لما يتقدم بالزمان على المعلول مصحح لاطلاق العلة او السبب بالعرض على المقارن غير ظاهر لما عدمه كما لا يخفى على المتامل

على تقدير كونه سببا بالعرض ان يقال يكون علة لما هو مقارن له امر وصف له فاذن السبب بالعرض هو ما يعرض لوجود

يكون علة بالعرض فيه لكن فيه انهم انما عدوه من المبادي الذاتية من حيث هو مادة لا من حيث هو موجود كما في ولا

الشيخ ومنها ان الفاعل في طرف العدم قد يشبه ويقال ان تاثير الفاعل في طرف الوجود يعني ان هو الفاعل في طرف الوجود

الفاعل المستجمع لجميع شرايط التاثير ان كان موجودا كان الاثر موجودا وان كان معدوما كان معدوما واليه اشار بقوله

و الطرفين واحد ومنها ان الموضوع كالمادة في ان كلا منهما امر مادة ما من قد يشبه فيهم يختص بها بالمادة فلا حاصل

مثل ان الموضوع من جملة العلل لكنه مشبه بالعلة المادية ولذا لم يعده عليحدة من اقسام العلل والتحقيق ان كونه

مادية ليس مبنيا على التشبيه بل هو من افراد العلة المادية حقيقة كما ظهر لك من تضاعيف ما سبق ومنها ان افتقار

الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه الوجود والعدم لا في ماهيته وقد سبق تحقيقه وانما ذكر ههنا لدفع الاشتباه

ومنها ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود لكون الوجود زائدا على الماهية فاسباب الماهية هي المادة والصورة وهما داخلان

فيها واسباب الوجود هي الفاعل والغاية وهما خارجان منها وهما المراد من المؤثر وانما احتاج الى الوجود اليهما

لا الى المادة والصورة بل الحاجة اليهما انما هي في تقوم ماهيته فالحاجة الى المؤثر انما يكون بعد ذلك فينبغي ان لا يقع

الاشتباه من كونهما معدودين في العلل فيظن ان الحاجة الى اليهما انما هي في الوجود ويمكن ان يجعل هذا من تتمة الحكم

السابق وكانه لما قال ان افتقار الاثر انما هو في الوجود والعدم لا في ماهيته اعترض بان المعلول يفتقر الى بعض علله في

تقوم ماهيته لا في وجوده او عدمه فكيف حكمتم بان الافتقار انما هو في احدهما فقط فاجاب بان ما حكمنا بانه افتقار

الى المؤثر بقرينة التعبير عنه بلفظ الاثر انما هو في احد طرفيه والمؤثر انما هو اسباب الوجود لا اسباب الماهية فان اسباب

الماهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من افتقار الاثر في تقوم الماهية الى اسبابها افتقاره الى المؤثر الذي هو اسباب الوجود

فليتدبر ومنها ان كثيرا من الاوهام يذهب الى ان المحتاج الى السبب انما هو الوجود لكونه ثبوتيا لا العدم لكونه نفيا

وقد سبق ذلك في مسالة نفي الاولوية الذاتية فنبه على بطلان ذلك بقوله ولا يفتقر العدم من سبب لما سبق من ان

نسبة ماهية الممكن الى طرفي الوجود والعدم فيفتقر في كل منهما الى مرجح ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح وهذا

وهذا المرجح هو المراد من السبب ومنها انه قد سبق ايضا في مبحث الاولوية الذاتية ان بعضهم قد ذهب الى ان العدم

اولى بالاعراض السيالة كالحركة بدليل امتناع البقاء عليها فلا يحتاج في عدمها الى سبب بل يكون ذلك لاولوية في وقوعها

فاشار الى دفعه بقوله كذا في الحركة اي لا بد للعدم للحركة ايضا من سبب لما عرفت من نفي الاولوية مطلقا

وبعض احوال العلة المعدة وهي ما يقرب العلة الى المعلول بعد بعده عنه وقبل الاعداد هو التهيئة في المحل وهو الذي يهيئ المادة و

لوجود صورة جوهرية فيها او حلول عرض فيها او تعلق بمجرد بها فالاعداد هو التقريب للمادة بالقياس الى ما

وما يلزم من ذلك تقريب الفاعل الى ما يحصله بعد ما تعلقها بالمادة و تقريب الى ما اليه كما في الحركة الى منتصف المسافة فانها

قريب الحركة الواقعة بعد المنتصف الى الفاعل ومن العلل المعدة ما يؤدي الى صاحبها كالحركة الى منتصف المسافة

الحركة بعد المنتصف و منها ما لا يؤدي اليه كالحركة المؤدية الى السخونة وهي تقتضي ايضا كالحركة الى فوق

الحركة الى اسفل وهما متضادتان والاعداد قريب كاعداد الجنين بالقياس الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد

النطفة بالقياس اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية

بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة وعلة معدة ذاتية

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطاهرين وقد فرغ من تسويد هذه النسخة الشريفة اللطيفة

حسب الامر الارفع ملاذ الضعفاء وملجأ الفقراء ابن محمد ... الاعظم ... الطيب ...

الثالث من شهر ... ابن ... في

في ... وثلثين بعد الالف من الهجرة النبوية المصطفوية ...

وانا الاقل الفقير ... اللهم اغفر له ولوالديه ...

ولمن نظر ...

...
١٢٣٢